عزمي بشارة | Azmi Bishara*

في أولوية الفهم على المنهج**

On the Primacy of Understanding Over Method

* مفكر عربي، المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Arab Intellectual, General Manager of the Arab Center for Research and Policy Studies.

** النص الكامل للافتتاحية التي قدمها الدكتور عزمي بشارة في افتتاح الدورة السابعة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية الذي عقده المركز أيام 22–24 آذار/ مارس 2019، والمخصص لموضوع مناهج البحث.

سبر ذاتي

اسمحوا لي أن أستهل هذه المقالة الافتتاحية بتنقيب ذاتي ديكارتي، وذلك على الرغم من ملاحظتي، من خلال قراءة الأوراق المقدمة إلى المؤتمر، أن الرجل لا يحظى بشعبية كبيرة في هذه القاعة.

أولًا

إنه لامتياز كبير أن يتمكن الباحث من إعفاء نفسه من النشر لغرض النشر، وأن يكون قادرًا على التحرر من مثل هذا الدافع لعمله، وأن يكون حافزه للبحث والاكتشاف والفهم في العلوم الاجتماعية، وحتى لحب الاستطلاع ذاته، دوافع قيمية ذات معنى في حياته وحياة الآخرين. وربما يدفعني إلى ذلك حب الاستطلاع مغلفًا باعتبارات أسمى من مجرد الفضول.

وبداية، لا أجد منهجًا يحكم التفكير في اختيار موضوع بحثي. فربما حفزني لاختيار الموضوع حدس عقلي بوجود خطأ في التفسيرات الرائجة لظاهرة معيّنة أو سوء استخدام لمفهوم ما؛ أو رغبتي في تنوير الرأي العام ودفعه للتفكير في موضوع أعتقد أنه مهم؛ وربما يكون ما يحثني عليه غايات مدفوعة بمواقف قيمية بحتة مثل تقديم العون بلورة الوعي بعملية التحول الديمقراطي؛ لأنني مؤمن بحاجة مجتمعاتنا إليها، أو فهم دور الجيش في السياسة، أو فهم أفضل لظاهرة الطائفية، أو تدقيق معنى العلمانية والعلمنة أو تحديد معنى الحرية في السياق الحضاري الذي أعيش فيه، وغيرها.

حال مباشرتي العمل على بحث ما، يمثُل أمامي الفرق بين معالجة مفهوم أو أكثر من المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في الفلسفة أو في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبين تناول الظاهرة الاجتماعية أو الإنسانية ذاتها التي يُفترض أن تساعدني المفاهيم في فهمها وتفسيرها. ويعود تفضيلي البدء بمصطلح أو مفهوم قائم في العلوم الاجتماعية وصولًا إلى تحليل الظاهرة إلى أني قادم إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية من الفلسفة.

أقوم بهذا التمييز، على الرغم من أني أدرك أن المسارين يتقاطعان خلال البحث. فالأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية ليست أبحاثًا نظريةً باشتقاق التعريف الواحد من الآخر في المنطق، أو حتى في الجهد النظري لبعض الفلاسفة في تحليل النصوص أو في السجالات في علم الأخلاق أو الجماليات من دون تطرق مباشر إلى الظواهر الاجتماعية ذاتها. فإذا بحثتُ مفاهيم مثل الدولة والعلمانية أو المجتمع المدني أو الطبقة أو الجماعة والمجتمع والمدينة والقبيلة والطائفة والسوق والديموغرافيا والقيم السائدة وغيرها، أو عزمتُ على تطوير مفاهيم جديدة أكثر ملاءمةً لتفسير الظواهر، فسأجدني في الحالتين وجهًا لوجه مع الواقع الاجتماعي للظواهر الاجتماعية.

وللانطلاق في البحث من تحليل المفاهيم والمصطلحات القائمة في فضاء الأبحاث حول الظاهرة أفضلية بحثية منهجية ونقدية تمنح الباحث مدخلًا سهلًا، وفرصة لعرض هذه المصطلحات والمفاهيم

على الظواهر الاجتماعية، وفحص اشتغالها كجزء من عملية مزدوجة تشمل نقد المصطلحات والمفاهيم، وتحليل الظواهر في الوقت ذاته.

يخطر ببالي أني جزء من الواقع الاجتماعي الذي أدرسه، أو أن لدي على الأقل موقفًا منه سلبيًّا وإيجابيًّا. وواقعة وجودي في السياق قد تعود على البحث بالفائدة عبر القدرة على فهم معانٍ ودلالات لا يفهمها من هو خارج السياق الحضاري المقصود، أو تعود عليه بالضرر إذا ما أمْلت عليّ في الفهم انحيازات، ليس فقط في اختيار الأسئلة بل أيضًا في انتقاء المعطيات، لكنّ الأمر يتوقف على كيفية التعامل معها. إن الوعي بهذه المسألة والجهد الذي سوف أبذله في مقاومة هذا الضرر الممكن عنصر أساسي فيما نسميه توخي الموضوعية العلمية.

ليس بالضرورة أن تتناول الكثير من الدراسات في العلوم الاجتماعية الشائعة اليوم تحت هذا الاختصاص الواسع بالتحليل مفهومًا أو ظاهرةً ما، فهي أحيانًا مجرد سبر لأدبيات أو تلخيص كمّي لآراء الناس، أو سرد منظّم لوقائع اجتماعية تاريخية بناءً على وثائق كُشفت حديثًا، أو تفحّص لحالة ما أو غيرها من أنواع الدراسات المنتشرة. وحين أتحدث عن البحث العلمي في هذه الورقة، أقصد البحث في مفاهيم أو ظواهر اجتماعية، وليس أي نشاط من النشاطات البحثية المفيدة المتنوعة التي يقوم بها الباحثون في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

حين يكون الموضوع مفهومًا فلسفيًّا نظريًّا أو مفهومًا مأخوذًا من العلوم الاجتماعية، فإن البداية مراجعة الأدبيات حول الموضوع في محاولة لتحليل تاريخ المفهوم، وكيف جرى التوصل إليه، وإذا ما زال أداةً صالحةً في شرح الظاهرة التي يُفترض أنه يسهم في فهمها واستجلائها. وقد يفيد التحليل الفيلولوجي واللساني على أنواعه للمفهوم، كما يفيد تتبع مراحل نشوئه في تطور البحث العلمي، وسياقه التاريخي والظواهر الإنسانية والاجتماعية التي نشأت فيه، ليسهم في فهمها، وهذا يلزمه تبيين الجدل بين تاريخ الفكرة نفسها والسياق التاريخي الذي نشأت فيه كما نشأت لتفسيره.

لا مفر من مواجهة الواقع الاجتماعي، سواءً أكان البحث في إحدى ظواهره وديناميكياته أم في مفهوم تحليلي يتناول إحدى ظواهره وأحد تحولاته.

ما المنهج الذي سوف أستخدمه في تحليل الواقع الاجتماعي أو الظاهرة قيد البحث؟ أصدقكم القول أني لا أملك جوابًا قبل أن أخوض التجربة. وتعود إلى ذهني هنا مقولة كارل بوبر أنه ليس هناك منهج للاكتشاف، بل فقط منهج للإثبات أو قابلية التكذيب. يصح هذا كما يبدو على اكتشاف المنهج. فما من منهج لاكتشاف منهج البحث غير العقل السليم وتوافر فكرة ما عن النظريات القائمة.

يتمحور بعض الأبحاث حول إثبات فاعلية منهج ما سبق أن درسه الباحث. وهذا ليس هدفي. يصح بالطبع العمل على إثبات صحة منهج ما ونفاذه في تمرين عقلي أو في إطار سجال حول المناهج، أو في اختبارات الترقي للأستاذية في بعض الجامعات، أو لتدريب طالب في اختصاصات العلوم. وكثيرًا ما تثبت صلاحية منهج ما في فهم ظاهرة ما، وهذا مفيد بالطبع، فهذا هدف النظرية التي ولّدته. كما

قد يثبت عدم صلاحيته، وعندها يصبح هذا الجهد مقدمة للبحث عن منهج جديد. وأحيانًا ينشأ انطباع لديّ أن بعض النقاشات لا تتم لأجل فهم الموضوع (أتحدث هنا عن الفهم بمعناه الواسع بغضّ النظر الآن عن الفرق بين الفهم والتفسير الذي تشدد عليه بعض المدارس) وإنما الهدف هو إثبات صحة منهج ما، ولا سيما حين يصبح المنهج مكوّنًا في أيديولوجيا ما. ولا فائدة من ذلك.

والحقيقة أنه لا يوجد منهج صحيح ومنهج غير صحيح خارج الشغل البحثي في موضوع محدَّد. ولهذا أعتقد أن النقاش النظري حول المناهج، بعيدًا عن الجهد المبذول لفهم موضوع ما باستخدام نظريات في سياقات محدَّدة، هو نقاش محدود الفائدة، ومحصور بغايات مدرسيّة، أو نقاش فلسفي لا تتضح في النهاية أهميّته لمنهج البحث في موضوع عيني، مثل النقاش الذي شغل بعضَ الفلاسفة حول ما الذي يحتل أولويةً أو أسبقيةً إبستيمولوجية، تحليل البنية أم الصيرورة؟ وكأنه توجد صيرورات يمكن تحليلها إذا لم تكن لها بنية معينة، وكأن تحليل البنى يفيد بشيء إذا لم يكشف عن الصيرورات إليها ومنها، وديناميكياتها الداخلية. هذا النوع من النقاشات في رأيي ممكن فلسفيًا فقط، أما من يقوم بالبحث في موضوع محدَّد على نحو منهجي بالاستعانة بنظريات، أي يستخدم مناهجًا ولا يكتفي بالتنظير حولها، فيدرك أنه يستحيل بحثُ البنية من دون التطرق إلى الصيرورة، أو بحث الصيرورة من دون التطرق إلى بنيتها.

إذا كان غرضي فهم ظاهرة اجتماعية أو تدقيق مفهوم من مفاهيم العلوم الاجتماعية، فمن الواضح أني أقوم بدايةً بعمليات فرز وتصنيف للظواهر باستخدام المفهوم ذاته الذي أقوم ببحثه، وذلك قبل أن أكتشف فاعليته أو قصوره. أما المنهج فلا يمكنني أن أقرره قبل المباشرة في البحث نفسه. أريد القول إن منهج البحث ليس شيئًا جاهزًا إلا في ما ننسّقه وننمّطه من أساليب في البحث لغايات مدرسية. المهم هو ما نصنعه نحن أو نتوصل إليه في عملية البحث نفسها، وهذه العملية هي التي تفرض منهجًا من النظريات القائمة أو تتطلب عدة مناهج، وربما تقود إلى التوصل إلى نظرية جديدة.

والحقيقة أن ما يُسمى عربيًّا مناهجَ البحث، ويُدرَّس تحت هذا العنوان، ليس سوى أدوات وتقنيات لا غنى عنها في العلوم الاجتماعية. ولا مانع عندي أن تُسمّى مناهج، ما دام قد درج الاستخدام وفُهم أن المقصود هو أدوات وتقنيات. أما المناهج بالمعنى المستخدم في هذه المقالة، فهي مقاربات تحليلية مختلفة، وتفسيرات مختلفة للظواهر الاجتماعية تُقدِّمها نظرياتٌ مختلفة.

المناهج في العلوم الاجتماعية، بموجب هذه المقالة، هي مقاربات في شرح ظواهر اجتماعية ناجمة عن عملية تنظير. ولذلك لا نجد في العلوم الطبيعية مثيلًا للنقاشات القائمة حول هذا الموضوع في العلوم الاجتماعية، والتي تدور حول مقاربات مختلفة لشرح الظاهرة قيد الدراسة وفهمها وصياغة ما يميزها وما هو منتظم فيها. ورأيي أن أي نظرية لا تنتج منها مقاربة في فهم ظاهرة أو مجموعة ظواهر، أي لا ينتج منها منهج، ليست في الحقيقة نظرية علمية. قد تكون فكرة أو رأيًا فلسفيًّا أو غيره، لكنها لا تستحق أن تسمى نظرية. وثمة استخدام للفظ «النظرية» في وصف أيديولوجيات معينة والمقاربات التي تترتب عليها، لا أشملها في هذا التوصيف، ولا مجال لتناولها في هذا المقام. إن النظرية العلمية

نسق من مقولات عامة متماسكة منطقيًّا عن ظواهر اجتماعيّة تكشف عن بنية متكرّرة، أو تبيّن علاقة ثابتة بين متغيرات، أي انتظامًا ما في العلاقة بين متغيرات؛ وينجم عنها مقاربة أو منهج في شرح مميزات الظاهرة وشروط وجودها وتوقع مسارات تطورها.

قد تساعدني نظريات أعرفها، وسوف أضطر كما يبدو إلى الاطلاع على نظريات أخرى لكي أستخدم المقاربات المفيدة في تحليل البنى الاجتماعية والتطور التاريخي، أي المناهج المترتبة على النظريات. وبعد أن أبدأ باستخدامها، سوف أكتشف هل ساعدتني في تحليل الظاهرة، أم لا. وسوف أجد أني أحتاج إلى أدوات، إضافةً إلى المناهج. فتطبيق المنهج يحتاج إلى أدوات، تمامًا مثلما احتجت إلى أدوات القراءة النقديّة في التحضير للبحث من دون تفكير مسبق فيها، وكما قمت بمراجعة الأدبيّات وتصنيفها والمقارنة بينها قبل الشروع في البحث، سوف أحتاج إلى أدوات أخرى خلال العمل مثل الاستقراء والتحليل الإحصائي الكمّي إذا لزم، وربما أجد المعطيات الكميّة في أدبيات منشورة. وقد أضطرّ إلى القيام ببحث كمّي لإضافة ما ينقص أو لأغراض المقارنة. وقد لا أحتاج إلى التقنيات الكمّية على الإطلاق، بل إلى مقابلات معمقة مع أفراد فاعلين أو مشاركين أو شهود ومراقبين، أو لأسباب أخرى غير مشاركتهم في الظاهرة قيد البحث. وقد تكون المواقف والعواطف والأفكار والبنية النفسية هي موضوعات البحث، وعندها يصبح للمقابلة دور آخر وتستخدم فيها تقنيات وأدوات أخرى أشدّ تعقيدًا تخدم مناهج علم النفس وعلم الأعصاب وعلوم الدماغ البشري بصفة عامة.

من الواضح إذًا أولًا أنه في سلوكي البحثي يمتلك الموضوع وفهمه الأولوية، وهو يحدد المنهج الذي يلزمني (أو المناهج). وآمل أن أكون قادرًا على التوصل إليه من تفاعل الأدوات العقلية المتوافرة لدي مع هدف الدراسة وموضوعها. فليس اختيار المنهج قرارًا مسبقًا أو انحيازًا مسبقًا إلى مقاربة ما. كما أني أميز بين المنهج من جهة، والأدوات والتقنيات من جهة أخرى.

ثانيًا

تتشكل لدي إذًا قبل الشروع في البحث فكرة عن الموضوع، كما تجمعت لدي معلومات بقدر ما، وربما أصبحت لدي مواقف إيجابية أو سلبية من الارتياح أو عدم الارتياح بشأن ما هو رائج حول الموضوع؛ ثم إني أمتلك حدسًا وتفكيرًا سببيًّا يمكنانني من التحليل قبل اختيار أي منهج. ليست القدرة العقليّة على الحدس والوصف والتحليل مناهج في البحث خلافًا للتسمية التي يطلقها عليها بعض الباحثين الذين يكتبون أنهم اتبعوا المنهج الوصفي التحليلي، مع أن الوصف والتحليل من الملكات والمهارات العقليّة وليسا منهجيْن بحثيين محدّديْن. وهذا شائع بكثرة في الأبحاث والدراسات في الجامعات العربية، بحيث لا يمكنك فهم ما يقصده الباحث بـ «الوصفي التحليلي» بعد أن تحول هذا التقديم للبحث إلى كليشيه.

عندي بعض الحدوس حول خطأ مقولات أخرى وصحة مجموعة آراء مبنية على المشاهدة والقراءة، وقد تكون لديّ أيضًا دوافع قيمية لبحث الموضوع متوخيًا فائدة ما لمجتمع أو لقضية أؤمن بها، ولكني لا أستطيع أن أبني فرضيةً متماسكة يمكن إجراء البحث على أساسها قبل الشروع في العمل.

وما ينشر في مستهل الأبحاث المنشورة عادةً على أنه فرضية، هو في الحقيقة نتيجة البحث التي صيغت باعتبارها فرضيةً للإثبات، بعد أن كانت في بدايته حدوسًا وترجيحات وربما أفكارًا مسبقة. وهذا يعني أن ثمة منهجًا في كتابة البحث وعرضه يختلف عن منهج البحث نفسه. إن الخلط بين أسلوب العرض ومنهج البحث هو مصدر ارتباك لكثيرين. فأنا لا أنشئ فرضية في بداية البحث. الفرضية نفسها هي نتاج مرحلة متقدمة من البحث نفسه. وقد يثبت خلال البحث أن الفرضية تدفعني للنظر إلى الظاهرة من زاوية غير مناسبة، أو أنها غير قابلة للإثبات أو الدحض، فأضطر إلى تعديلها أو تغييرها كليًّا. وربما تصبح مهمة البحث إثبات خطأ فرضية ما؛ ما يضعه في عداد الأبحاث السهلة غالبًا.

عند عرض نتائج البحث في كتاب أو مقالة أو غيرهما، يضع كثيرون الفرضية في بداية البحث، مع أنها النتيجة التي توصلوا إليها مصوغة في إزار فرضية وموضوعة في بداية النص. وهي ممارسة تقليدية في عرض الأبحاث ليس لي موقف سلبي بشأنها، شرط أن ندرك أن هذه بداية عرض البحث بعد أن أنجز، وليست بداية عملية البحث نفسها.

ربما أتعرض في الدراسة المنشورة إلى مسار البحث الذي بدأ بفرضية وانتهى إلى النتائج. فتُروى قصة البحث خلال عرض ما يُسمى المناهج التي استخدمت بصيغة: فعلت كذا وقمت بكذا لكي أتوصل إلى كذا. ودرج علماء الطبيعة على ذلك في نصوص أبحاثهم المنشورة، وبعض علماء الاجتماعيات والإنسانيات. لكن العرض في الكتب هو عادة بحث مقلوب. ولذلك فما نراه في الحقيقة في دراسة منشورة هو ليس بالضرورة ما استخدم للتوصل إلى الفرضية ثم إثباتها. ليس بالضرورة أن يكون منهج العرض هو منهج البحث. ويوجد ارتباك كبير في هذا الشأن، حين نقيم تحليلاتنا حول مناهج بحوث العلماء والباحثين على منهج عرضهم لبحثهم.

صحيح أن لديّ فكرةً ما أو انحيازًا ما إلى صواب أو خطأ مقولات معيّنة، ولديّ بعض الحدوس والترجيحات، ولكنها لا ترقى إلى أن تشكل فرضيةً. لا بد من أن أبحث في الموضوع من أجل معرفة ما الذي يمكنني إثباته. ولا يبقى لي سوى أن أقارب موضوع البحث وأفكر فيه بمجموعة أدوات مخزّنة في عقلي، وهي أدوات عقلية استقرائية أو استنباطية، تحليلية وتركيبية، كما أني راكمت بعض المعارف عن الموضوع على خلفية مستقاة من أدبيات أو على خلفية دراسات قام بها آخرون. فلا أحد يبدأ من نقطة الصفر، وإلا فسوف يجد نفسه يخترع العجلة من جديد (وقد يخترع واحدة مربعة الشكل، مراهنًا على عدم القدرة على اختبارها في العلوم الإنسانية).

هذه مركّبات العقلانية التي لا بديل منها بعد كل النقد الموجه إليها. إن استنتاج العقلانية الوحيد الممكن من موجات النقد الموجهة إليها هو فقط أن تتواضع وتعرف حدودها، إذ لا يمكنها أن

تلغي نفسها، كما لم يطرح أي نقد بديلًا شاملًا لها. وفي غياب بديل للتفكير العقلاني الذي يمارَس في الاشتقاق المتماسك لمقولات صحيحة من مقولات صحيحة أخرى واختبارِ صحتها باستمرار، كما يعتمد التحليلَ والاستنتاجَ ومحاولةَ فهم الظواهر من داخلها بالوصول بشكلٍ منضبط إلى تعميمات من الجزئيات مع تجنّب المغالطات على أنواعها؛ فإني مضطر إلى التصريح بأن البديل الوحيد للعقلانية هو نفيها البسيط المجرد الفارغ من المضمون، أي هو غير العقلاني. وهو غير معرَّف في حد ذاته، لأنه عمليات ذهنية معرَّفة فقط بوصفها غير عقلانية، ويصعب حصرها بغير توصيفات مثل «غير العقلانية» في وصف الاستنتاجات بالانتقال من مقولة إلى أخرى على نحو غير مترابط ومن دون الاكتراث لفحص صحة المقولات ذاتها، أو تنتقل من الجزئيات إلى التعميمات من دون قواعد من أي نوع، أو «اللاعقلانية» التي تحتل مساحة واسعة تمتد من افتراض قوى غيبية في الظاهرة حيث يعجز التفسير، ورواية قصص هذه القوى بدلًا من التوصل إلى قوانين الظاهرة، وحتى مجرد الهذيان.

عليّ إذا أن ألتزم ما أعتبره تفكيرًا عقلانيًا، وألج في مجال البحث، قبل أن أقرر الفرضية والمنهج بعد. وإذا اتخذت قرارًا بشأنهما قبل البحث، فعليّ أن أكون منفتحًا لتغييرهما خلاله.

ثالثًا

كل نظرية تستحق هذه التسمية ينجم عنها منهج ما، أي مقاربة ما في فهم ظاهرة ما. أكرر ذلك لأني ألحظ، كما سبق أن ذكرت، إطلاق تسمية مناهج على الأدوات «الكمّية» و«النوعية» التي تُستخدم في تخصصات مختلفة.

إن ما يُعتبر مناهج كمية مستقاة من الاستقراء الرياضي ونظرية الاحتمالات وعلم الإحصاء وغيره هو في الحقيقة أدوات تستخدمها المناهج. وامتحان هذه الأدوات هو فعلًا أنها في حد ذاتها محايدة وعابرة للتخصصات التي تستخدمها وتعدِّل فيها باستمرار. وهذا غير تداخل التخصصات الذي يعني في الحقيقة تداخل المناهج المترتبة على النظريات المحسوبة على هذه التخصصات. وهذا هو الفرق بين «عبور التخصصات» و«تداخل التخصصات»، وللدقة «تكامل المناهج». فثمة تقنيات عابرة لبعض التخصصات مثل التقنيات الكمّية؛ لأن تخصصات مختلفة تستخدمها كما هي. ولكن هذا لا يغني عن تداخل التخصصات الذي يعني تكامل المقاربات/ المناهج لغرض تفسير ظاهرة ما وفهمها. ويمكن استخدام التقنيات في خدمة هذا المنهج أو ذاك، وفي إثبات هذه النظرية أو تلك. أما تداخل التخصصات، فلا يعني تداخل التخصصات العلمية والتي يتصورها كثيرون بوصفها أقسامًا في كليات جامعية، بل يعني تداخل نظريات مختلفة (ربما تكون محسوبة ضمن تخصصات مختلفة) وتقود إليه الحاجة إلى عدة مقاربات (مناهج) مترتبة على عدة نظريات عند بحث ظاهرة اجتماعية معيّنة تبعًا لتعقدها وتعدد جوانبها المختلفة وتراكبها في وقت واحد. وليس تكامل المقاربات النظرية هذا وتكاملها (المكنّى تداخل التخصصات) مبدأً قبليًا، بل تتضح الحاجة إليه خلال البحث نفسه.

وأعتقد أنه لا طائل من وراء اتخاذ موقف من الأدوات والتقنيات؛ فالمقابلة المعمّقة والإثنوغرافيا والمناهج الإحصائية هي أدوات يمكن أن تتطور باستمرار. ونقدها يتواصل عبر ممارساتها وتطويرها خلال استخدامها، أو تبيين عدم صلاحيتها ورفض استخدامها في بحث مواضيع معيّنة، أو إدخال تعديلات عليها. ويمكن في مراحل معيّنة أن تتولّد مكمّلات أو حتى بدائل منها؛ أما اتخاذ موقف أيديولوجي منها، أو حتى موقف نظري، فهو نوع من العبث.

تتعرض الأدوات والتقنيات بحكم تجربتها المستمرة إلى التعديل؛ والنقاش المستحق هو حول النظريات الاجتماعية التي تتولد عنها مناهج للدراسة. ومن هذا المنطلق يمكن التفكير إذا كانت الأدوات النوعية أو الكمية ملائمةً لهذه النظرية أو تلك.

فمثلًا بالغت النزعة العلموية التي اجتاحت العلوم الاجتماعية والإنسانية، واجتاحت حتى الدراسات الأدبية التي حولت ممارسة النقد فيها في مرحلة الاجتياح الكموي العلموي لها، النصَّ الإبداعي من جسد حي إلى جثة يجري تشريحها وتكميم كل شيء فيها. وما لبثت هذه النزعة أن غادرت الدراسات الثقافية والأدبية، وإن حل مكانها ما نصفه بمنهج ينقض التكميم لصالح تأويلات بلا ضفاف، يختلط فيها الذاتي بالموضوعي. وهذه النزعة التأويلية الرمزية Hermeneutical المستندة إلى نماذج فكرية اجتاحت بدورها لغة بعض الأبحاث في العلوم الاجتماعية، وميزت مدرسة التأويل في علم الاجتماع.

يصبح النقاش حول هذه الأدوات ذا معنى، فقط من منظور نظرية في العلوم الاجتماعية والإنسانية يتولد منها منهج معين. ماذا أقصد بذلك؟ إذا تبنّينا نظرية التحديث مثلًا في التاريخ الاجتماعي، والتي تتقاطع هي بذاتها وتتداخل مع نظريات أخرى مثل النظرية الوظيفية أو البنيوية أو حتى المادية التاريخية، تتولد منها مناهج في فهم بنية المجتمع وصيرورته، وفي صكّ مفهوم الحداثة وما يعنيه التحديث، وأهمية هذا المفهوم في تمييز مرحلة في تطور مجتمع من غيرها، وأثر ذلك في فهمنا لهذا المجتمع وحياته الفكرية وأعرافه السائدة ونظمه السياسية. وتتولد أسئلة من نوع: كيف أحدد ما إذا كان مجتمع معيّن قد مر بعملية تحديث أم لا؟ أيكون ذلك بإحصاء عدد أجهزة الراديو والتلفزيون المستخدمة في المنازل وتبين معدل دخل الفرد وانتشار التعليم ومعدل الأعمار، أم بتحديد لبعض القيم والعقليات السائدة عبر سبر الآراء؟ وهل تكفي الاستطلاعات لذلك؟ هل بحجم الطبقة الوسطى؟ وكيف يقاس حجم هذه الطبقة؟ وكيف تعرف؟ (هنا أحتاج إلى مقاربات نظرية في فهمها وفهم دورها). تترتب على مقاربة التحديث في فهم تطور المجتمعات حاجة إلى استخدام أدوات كمية ونقد لهذه الأدوات، هل هي كافية لتوصيف صيرورة التحديث وآثارها في بلد من البلدان؟ ولا يلبث أن ينشأ عن تشخيص عمليات التحديث في مجتمعات مختلفة والمقارنة فيما بينها أن ثمة «تحديثات» مختلفة ذات آثار متباينة للغاية، وأن مفهومًا جوهرانيًّا للتحديث من شأنه أن يطمس الاختلافات ويعوق فهم الظواهر.

ويبرز ذلك بوضوح في علم الاقتصاد الذي اجتاحته بطبيعة الحال النزعة الكمّية، والميل إلى اعتبار العلم هو القدرة على وضع مقاييس كمّية لتشخيص كل ظاهرة بمضاديته لمفهوم الاقتصاد السياسي.

فتقدم الدراسات العلموية مؤشرات كمية مختلفة تشير إلى أن بنية الاقتصاد الكلي متوازنة و«سليمة» بموجب المعايير والمقاييس المعتمدة، بينما تندلع في هذه البلدان نفسها حركات الاحتجاج وثورات العاطلين عن العمل وانتفاضات المهمشين في عملية التنمية.

وتعود مفاجأة بعض الاقتصاديين من التطورات إلى الاكتفاء بالأرقام والجداول الإحصائية وعدم أخذ عوامل أخرى في الاعتبار مثل ارتفاع منسوب التوقعات (تليها الخيبات) بعد تحسن الأوضاع الاقتصادية كمّيًّا، كما تعود إلى الخلط بين النمو الكمّي، الذي يمكن قياسه بأدوات كمّية، والتنمية النوعية التي يحتاج قياسها إلى وسائل أخرى. من المؤسف أن الأرقام في العديد من بلداننا وجهة نظر، وينتجها الخبراء في بعض البلدان لكل نظام بحسب متطلباته وفق «منهج علمي صارم» يدّعي العلمية من خلال استخدام الأدوات الكمّية.

كل نظرية سواءً أكانت التحليل النفسي، أم السلوكية، أم نظريات اللسانيات، أم النظريات الاقتصادية المختلفة في النمو والتضخم والأزمات المالية، تترتب عليها مقاربات منهجية. فمثلًا المادية التاريخية ترشدني إلى أن الطريق لتحليل بنية المجتمعات تبدأ بتشخيص علاقات الإنتاج السائدة ودراستها وتحديد ما إذا كانت تعوق تطور قوى الإنتاج التي يفترض أن يختلف تعريفها في عصرنا عن عصر ماركس، وترصد مثلًا الصراع الطبقي وطبيعة القوى المالكة لوسائل الإنتاج، وما يترتب على ذلك من علاقات حقوقية وبنى سياسية. وقد يُظهر التحليلُ قصورَ هذه النظرية عن التفسير. بيد أنه لا توجد نظرية تستحق تسمية نظرية لا يترتب عليها منهج في مقاربة المجتمع قابل للفحص عبر تجربته في تحليل الظواهر وفهمها. هذا ينطبق على العلوم الاجتماعية بصفة عامة. وتنبع الخشية من التطرف المضاد الذي يقود إلى التطبيق المنحاز سلفًا إلى هذه المناهج، فيقتصر على تكرار تطبيقي للنظرية من جانب باحث حوّل المنهج إلى أيديولوجيا. قل لي مثلًا، ما موقف مستخدم النظرية النسوية من المجتمع؟ وسوف أخبرك بما سيقول مستخدمها عنه، أو ذاك! ويسري ذلك أيضًا على المنحاز إلى نظرية التحديث أو المادية التاريخية أو التحليل النفسي وغيرها. قد تؤدّي كلها دورًا مهمًا في إضاءة جوانب في الظاهرة قيد البحث حين يحتاجها الباحث، أما التعصب لها سلفًا قبل البدء في الدراسة، فيحول الدراسة إلى مجرد عرض تجريبي لصحة المنهج.

الحال أفضل في العلوم الطبيعة (إذا كان من منهج يحكم عملها). فالاكتشاف العلمي مقاد بالحدس والتجربة والملاحظة والتجارب المخبرية وغير المخبرية ذات الإجراءات المنمطة والتي يحكمها «بروتوكول». وبعد صياغته في قوانين ومعادلات رياضية يصبح امتحانه في التطبيق. إن حالات فشل النظرية ونجاحها في العلوم الطبيعية أوضح بكثير منها في العلوم الاجتماعية. فليس في العلوم الاجتماعية ما يقرب من التكنولوجيا والطب وغيرها من التطبيقات العملية للعلوم الطبيعية.

لكن من ناحية أخرى، فإن وظيفة النظرية والمنهج في العلوم الاجتماعية مختلفة تمامًا، ولهذا السبب تتعدد أيضًا النظريات والمناهج ويكثر النقاش حولها. فليس ثمة اكتشافات في العلوم الاجتماعية تقود إلى قوانين تصاغ بمعادلات رياضية فتجهَزُ للتطبيق. النظريات في العلوم الاجتماعية هي مناهج في

الفهم والتفسير، ولكن أي نظرية تشتمل على علاقة منتظمة بين متغيرات يفترض أن تقدم على الأقل أساسًا للتنبؤ العلمي.

تأملات في مسألة المنهج

أولًا

عندما أبحث في موضوع معيّن لا أفكر كثيرًا في ذاتي بوصفها ذاتًا وفي الموضوع بوصفه موضوعًا. وربما أعتبر هذا الأمر معطى مفروغًا منه، فالذات والموضوع في حالة القيام ببحث هما طرفا معادلة الممارسة المعرفية، وليسا قطبين متقابلين في تنظير سابق لها. الفصل بين الذات والموضوع هو مسلمة إبستيمولوجية، ولا يقوم على افتراض واع لوجود فصل سوسيولوجي للظواهر الاجتماعية بين ذوات ومواضيع، أو أنطولوجي للوجود بصفة عامة بين ذات وموضوع. وأعتقد أن الانشغال بهذا الموضوع مشكلة هايدغر وتلامذته. في إمكاني أن أعتقد فلسفيًا أن الذات والموضوع غير منفصلين أنطولوجيًا، وأن الموضوع هو شكل وجود الذات في العالم من حولنا. ولكن لا يمكننا حتى التفكير في هذا نفسه، من دون افتراض أنطلق منه إبستيمولوجيًا بأنّ الذات تفكر في الموضوع وتدرسه ويمكنها أن تجعل ذاتها وذوات الآخرين موضوعًا للدراسة، بغض النظر عن مدى النجاح في ذلك والعوائق الأنطولوجية والإبستيمولوجية. إنها لا تجعل من ذاتها «موضوعًا» من دون مضاف إليه، فليس ثمة مواضيع قائمة بذاتها، بل موضوع للدراسة. كل موضوع هو موضوع لذات أو لذوات. من دون ذلك، لا يمكن حتى لهايدغر أن يتلذذ بتحيير قرائه بعد أن بذلوا جهدًا ووقتًا في الإجابة عن السؤال: هل من فائدة ترجى لنا كذوات من دراسة موضوع اسمه فلسفة هايدغر، غير تبادل الحديث والنقاش لغرض الاستمتاع بفكرة أن لا أحد غيرنا يفهم عما نتكلم، ولا سيما حين نترجم مصطلحاته إلى العربية؟

إن وجود ذوات أخرى، أي ذوات هي ليست أنا، ومع أنها ليست أنا إلا أنه لكل منها أناها الخاصة بها، وقدرتي على التعرف عليها وفهمها بدرجات مختلفة هي «افتراضات بديهية» أتصرف في حياتي على أساسها (قد تبدو تركيبة لغوية غريبة، ولكنني لا أجد تعريفًا آخر لوصفها). وعندما أقوم بالتعرف على الذات الأخرى، فإنما أقوم بذلك لأنها ذات ولأنها أخرى، وذلك: 1. من خلال المماثلة (وللدقة التناظر الوظيفي بين نظيرين Analogy) مع ذاتي أنا وكيف أشعر وأفكر، أو 2. مباشرة من خلال أفعالها وإيماءاتها، ومن خلال كلام هذه الذات الخارجة عني على أساس وجود اتفاق اجتماعي على دلالاتها، وإدراك معانٍ أخرى غير الدلالات المباشرة ناجم عن التعقل والتجربة المتراكمة لدي، أو 3. من خلال الأمرين معًا، أي التداخل الفوري غير القابل للتفكيك بين إدراك الأفعال واللغة والقياس على ذاتي في الوقت ذاته ومن دون التفكير بالمماثلة Analogy بوصفه قياسًا Syllogism، بين متناظرين وظيفيًا بحيث يصحح أحدهما الآخر مباشرة ليتكون في عقلي فهم للآخر. هكذا تكون الذات موضوعًا للفهم.

إن الخلط بين الشرط الإبستيمولوجي والأنطولوجي هو مصدر لا ينضب للمغالطات في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولتبريرات أيديولوجية في مجالي الحقوق والأفكار الأخلاقية. فليس بالضرورة أن يؤثر الاقتناع بوجود حتمية سببية أنطولوجية في منهجي في البحث. فالتفكير السببي قائم عندي بغض النظر عن هذه القناعة، كما أنه ثمة من لديهم قناعة بوجود حتمية في العالم لكي تبرر لهم التفكير الغيبي بوجود قوى خفية تقود إلى غايات في هذا الكون، أو نهايات للتاريخ وتتجلى هذه القوى الخفية عبر الحتمية السببية. وليس بالضرورة أن يؤثر الاقتناع بوجود مثل هذه البنية في الواقع في أفكاري الأخلاقية. من الممكن أن أؤمن بالسببية في الواقع من حولي وبالحرية في الأخلاق.

أنا أتعامل كذات عارفة مع موضوعات البحث، سواءً أكان الواقع وحدة الذات والموضوع أم لا. فلا توجد، في رأيي، علاقة اشتقاقية استنباطية ضرورية قابلة للإثبات أو الدحض علميًّا بين التفكير الأنطولوجي والتفكير الإبستيمولوجي والتفكير الأخلاقي، وافتراض مثل هذه العلاقة (وللدقة الإيمان بوجودها) مكانه في العقائد والأيديولوجيا وليس في العلم، وهو يؤدي دورًا في الفلسفة أيضًا. وقد يكون أثر الربط الفكري بين هذه المجالات عظيم الشأن، وربما أهم من العلم، فأنا لا أقيّم أهمية هذا الربط ولا إيجابياته أو سلبياته. كل ما أقوله إني لا أرى له فائدة علمية، وإن تاريخًا طويلًا من النشر حول عدم إمكانية الفصل بين الذات والموضوع وتعليلاته «الصحيحة» أنطولوجيًا لم يعد بفائدة ما على مناهج البحث العلمي.

ليست للعلوم الاجتماعية قوة تنبئية كالعلوم الطبيعية؛ بسبب كثرة العوامل والعناصر التي يجب أخذها في الاعتبار وصعوبة تحديد المتغيرات لكثرتها، وبسبب وجود العامل الإنساني المتمتع بالإرادة والغايات والمقاصد. وثمة فرق بين رد الفلسفة الوضعية والتجريبية والنظريات السلوكية وغيرها على الريبية والشك بأن معرفة الآخر، غاياته ومقاصده، وربما حتى استنتاج عالم الذات الجواني، ممكنة بالتجربة والقياس على الذات والحس السليم، وأنه لا يوجد فصل لا يمكن تخطّيه بين النفس والجسد من جهة، وبين القدرة على تنميط جميع الغايات والإرادات الممكنة علميًّا بما يمكّننا من وضع نظريات تنبئية في العلوم الاجتماعية من جهة أخرى.

إن جزءًا كبيرًا من العوامل والعناصر غير متوقع، ونحن نحاول أن نعزله كمتغير للتوصل إلى قوانين أو للتنبؤ بسيناريوهات. وهذا العزل هو عزل نظري، أما في الواقع المعيش الذي ندرسه لاستشراف المستقبل، فلا تكون هذه المتغيرات معزولة، وتبقى فاعلة وقد تغير الصورة. ولذلك فثمة مشكلة في العلوم الاجتماعية متعلقة بالشروط الضرورية وغير الكافية أشدّ تعقيدًا من التمييز البسيط والواضح بينهما في العلوم الطبيعية. فالشروط الضرورية تكون غير فاعلة، إذا لم تتوافر شروط أخرى تختلف من مجتمع إلى آخر أو من سياق إلى آخر. أختبر ذلك حاليًّا عند دراسة التحول إلى الديمقراطية؛ حيث يظهر قصور فكرة الشروط الضرورية للتحول الديمقراطي بموجب أي نظرية كانت، سواءً اتبعنا نظريات التحول والانتقال الجديدة أم نظرية التحديث أم غيرها، وسواءً أكان هذا الشرط توافق النخب على مبادئ ديمقراطية، أم وجود عملية تحديث راسخة نسبيًا لناحية معدلات النمو ومستوى التعليم واتساع حجم الفئات الوسطى وتوافر المؤسسات وغيرها. فمن الصعب للغاية تحديد الفرق بين

الشروط الضرورية والأخرى «غير الضرورية» (بحسب تعريف النظريات المختلفة)، ولكن التي لا بد من وجودها، أي من الضروري وجودها، لتصبح الشروط الضرورية كافية. والنظريات المختلفة تفيد بمقاربات مختلفة لهذا الموضوع، ومع ذلك تبقى درجة فاعلية شروط كثيرة غير متوقعة، ويتبين لاحقًا أنها كانت حاسمة.

لا تنبع محدودية التنبؤ من عدم صلاحية التحليل العلّي المبرر بالعجز عن توقع مقاصد البشر. فنحن نتعامل مع مقاصد البشر (في المجال الواقع بين الفلسفة من جهة وعلم النفس من جهة أخرى، والذي غالبًا ما نعتبره مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية) باعتبارها عللًا تؤدي إلى نتائج. وصحيح أن البنى الاجتماعية هي نتاج فعل فاعلين اجتماعيين يمتلكون غايات محددة، ولكن البنى الاجتماعية تعود وتؤثر في طريقة تفكير العديد من البشر وتنمّطها بما في ذلك التحكم في غاياتهم، بل حتى في أدواتهم المفاهيمية التي يدركون بواسطتها أنفسهم والعالم. لا تنتهي المسألة، إذًا، بأخذ الغايات في الاعتبار عند تحليل البنى الاجتماعية، وإنما يجب أن تؤخذ أيضًا البنى الاجتماعية عند التفكير في الغايات، وأن يؤخذ ما نسميه بالعربية «التطبع» وما اصطلح عليه منذ بورديو بـ «الهابيتوس»[1]. ثمة حاجة إلى الفهم الحدسي وغير الحدسي للغايات والمعاني التي تقبع خلف الدلالات، ولكن هذا لا يكفي، ويجب الجمع بينه وبين فهم البيئة الاجتماعية.

سوف نستفيد كثيرًا من فهم العلاقة بين النفس والجسد أو العقل والجسد، في فهم سلوك الإنسان ولغته، وتطور المعرفة عند الطفل، وقد تسهم في علم الحاسوب وتطوير الذكاء الاصطناعي، وربما تساعدنا أيضًا في فهم الممارسات الاجتماعية للأفراد. وقد انطلقت مؤخرًا علوم الدماغ في جمع بين علم النفس وعلم الأعصاب وعلم الحاسوب والفلسفة.

لقد افترض دوركهايم وغيره من آباء علم الاجتماع، الذين كتبوا لفهم أسباب وآثار تحول المجتمعات الأوروبية إلى الحداثة والظواهر الاجتماعية التي رافقته، أن علم الاجتماع يبحث في المجتمعات مثلما تبحث العلوم في أشياء أو موضوعات لغرض التوصل إلى القوانين التي تحكم تطورها، وذلك عبر مقارنة الظواهر بين المجتمعات المختلفة وفحص تأثير غياب أو وجود متغيرات أخرى فيها يمكن ربطها نمطيًّا بالظاهرة قيد البحث، كما فعل هو في حالة ظاهرة الانتحار. مثل هذه الافتراضات هي التي أسست لعلم اجتماع. ومن الواضح أن فهم ظاهرة مثل الانتحار يحتاج إلى مناهج أخرى ذات علاقة بما يُسمى فهم دوافع البشر وعالمهم الباطني الذي يؤدي إلى الانتحار. وقد يكون لهذا تأثير مثل تأثير المتغيرات الأخرى، ولا يجوز إسقاطه. هنا سيحتاج علم الاجتماع إلى تبني مناهج تخصصات أخرى كما يبدو، غير مناهج فهم الانتقال إلى الحداثة، ونشوء ظواهر الفردية والاغتراب، واستمرار الثقافة القديمة بوجود البنى الحديثة، والحنين إلى البنى الأهلية التقليدية وغيرها. وعمومًا

(1) إذا لم يعجب البعض استخدام لفظ الهابيتوس معربًا، ووجد لفظ التطبع دارجًا أكثر مما ينبغي ليكون مصطلحًا، يمكن الاستعاضة عنه بـ «المألف» أو «المألفة» مثلًا.

يبدو أن العلوم الاجتماعية ستواجه هذا النقص المتعلق بدراسة النفس الإنسانية في مناهج مختلفة عن علم الاجتماع والاقتصاد وغيرهما من العلوم الاجتماعية.

لقد اختبرت ذلك عند البحث في التطرف العنيف لتنظيم الدولة الإسلامية المكنى بداعش، حيث رفضت اشتقاق هذه الحركة من النصوص الإسلامية وكأنها مترتبة بالضرورة عليها، وتوصلت (مثل آخرين) إلى عوامل اجتماعية سياسية لنشوء الظاهرة في تقاطعها مع سير لقادة وأعضاء في الحركة يمكن تنميطها في عدة أنماط تقود إلى ارتكاب أعمال عنيفة استعراضية الطابع. ولكن من ناحية أخرى، كان واضحًا أن أفرادًا آخرين من الخلفيات الاجتماعية نفسها نشؤوا في البيئة ذاتها الموصوفة في تحليلي للظاهرة، وعاشوا تجارب مشابهة، بما في ذلك التعرض للتعذيب في السجون، بيد أن تشابه التجارب لم يفضِ إلى الممارسات العنيفة بالضرورة. من الواضح أنه ثمة عوامل نفسية تميز بين تشكل شخصيات الأفراد عند مرورهم بتجارب متشابهة في البيئة الاجتماعية والثقافية نفسها. ويجب أن تُؤخذ هذه العوامل النفسية في الاعتبار عند تفسير سلوكهم؛ وفي الوقت ذاته من الضروري تجنب التفسير النفسي الصرف للظاهرة الاجتماعية وتهميش العوامل السياسية والاقتصادية، بما في ذلك تركيب نفسيات عامة للمجتمعات، كما هو الحال في تعميم الجرح النرجسي على مجتمعات وثقافات بأكملها، مثلما يفعل بعض من حولوا التحليل النفسي إلى براديغم قد تبدو من منظوره المجتمعات المسلمة عمومًا مصابة بعصاب جمعي مرضي يحكم أهدافها السلوكية.

نحن نتصور أن الاجتماعي يقوم على أكتاف السيكولوجي؛ لأننا نتصور المجتمع مكونًا من أفراد. لكن علم الاجتماع لم يقم على أكتاف علم النفس، كما أن المؤسسات الاجتماعية تعيد صياغة السيكولوجي في ظل قواعدها ومنطقها هي. ويسهل تخيل أن علم الأحياء ينهض على أكتاف الكيمياء، لكن العمليات البيولوجية لا يعبّر عنها بمعادلات وقوانين كيميائية. ومن ثم، لا يجوز للعلوم الاجتماعية أن تُنحّي النفس البشرية جانبًا، مع التأكيد على خصوصية الاجتماعي مقابل السيكولوجي والنيرولوجي بوجود منطقه الخاص، والحذر من التحليلات السطحية الاختزالية.

لا يستغني علم الاجتماع والاقتصاد وغيرهما عن علم النفس، مع أنها مجالات قائمة بذاتها بجماعاتها ومؤسساتها وعلاقاتها التي لا يمكن اختزالها إلى متغيرات نفسية، مثلما لا يمكن اختزال المتغيرات العقلية والنفسية إلى نيرولوجية. سوف تؤثر مكتشفات علوم الدماغ حول العلاقة بين العمليات النيرولوجية وتشكل الأفكار في علم النفس، واللسانيات. ولكنني أشك في أنها سوف تؤثر بشكل حاسم في فهمنا للعلاقات والبنى الاجتماعية؛ فللبنى الاجتماعية منطقها الذي نحاول أن نخلص إليه في نظرياتنا. ولا يجوز أن يدفع الاستعجال، بسبب الحماس الذي يثيره في المتخصص اكتشاف علمي جديد، إلى تطبيق قوانين وطريقة تفكير ومنهج تعلمها في تخصص معيّن على مجالات أخرى مباشرةً والتعصب لذلك. هنا يأتي دور التواضع العلمي والتواضع المعرفي، والاستعداد للانفتاح والتعاون مع التخصصات الأخرى لاستكمال دراسة الظاهرة.

ولا أدري إذا كانت محاولة التوصل إلى وصف دقيق للعلاقة بين العمليات البيولوجية والفيزيائية الجارية في الدماغ وبين العمليات الجارية في الوعي الإنساني على مختلف حالاته العاطفية والعقلانية، ستصل إلى صياغة أي قوانين أو معادلات. فالتحدي هنا هو امتحان حقيقي لمسألة وجود ثنائية بين عالم الوعي وعالم المادة. ولكن حتى بعد التوصل إلى آلاف الروابط المثبتة بالاقتران وبغيره بين عمليات ذهنية وعمليات نيرولوجية، تبقى ثمة أسئلة مفتوحة، ولا سيما حين يتعلق الأمر بالوعي الذاتي وحرية الإرادة حتى لو حلت قضايا مثل عمليات التفكير والذاكرة ومراكز العاطفة في الدماغ؛ لأن حرية الإرادة والوعي الذاتي لا يُشتقان من حركة الخلايا أو الجزيئات. ولا يمكن في رأيي تعليل حرية الإرادة عبر الانتقال من الطفرة أو الصدفة في علم الجينات أو الحركة غير المنتظمة للجزيئات الصغيرة، وتأسيس مفهوم الحرية عليها. هذان أمران مختلفان تمامًا. ويوجد تفلسف كثير من النوع الساذج في هذا المجال. إن حرية الإرادة منطلقة من الوعي.

لا شك لدي في فائدة بحث العلاقة بين عمليات الدماغ وعمليات حسية وذهنية وعاطفية من الناحية المعرفية، سواء أكان ذلك في الطب أم في تكنولوجيات الذكاء الاصطناعي وغيره. ولكن الخطر ماثل في محاولة اختزال الإنسان إلى عمليات بيولوجية ونيرولوجية، والأخطر هو التفكير في التحكم في إرادته وانحيازاته الأخلاقية وحريته بناء على ذلك. سيكون هذا نوعًا من القسر؛ لأنه ليس هناك تبعات مباشرة لاكتشافات الفيزياء والبيولوجيا بشأن الجبرية وحرية الإرادة في رأيي.

لكنّ عدم وجود حتمية على المستوى الكوانتي في الفيزياء يسهل علينا رفض وهم الحتمية على مستوى الظواهر الأخرى، بتعليل مفاده أنها ترتكز على القوانين والمجريات على المستوى الكوانتي. فالأجسام المادية هي في نهاية المطاف ذرات وجزيئات أقل من ذرية. مثلًا: إبصار عين سليمة أو عدم إبصارها جسمًا معينًا يعتمد على كمية الضوء الذي يدخل العين. الضوء مسألة كوانتية، ولكن الإبصار مسألة بيولوجية - نيرولوجية. لا يؤثر نفي الحتمية هنا في توقعنا أن أصحاب النظر السليم يرون الأمور ذاتها وتصميم خطواتنا على هذا الأساس، على الرغم من استحالة توقع حركة الجزيئات. كما أنه لا علاقة، بالتأكيد، لنفي الحتمية في هذا السياق بمسألة حس الإنسان الفني الجمالي، ولا بمسألة حرية الإرادة.

يمكن أن يستوعب عالم أن البنية الأنطولوجية للعالم الذي نعيش فيه هو حقول طاقة أو حركة جزيئات غير منضبطة لا تحددها قوانين، وأن يعتقد أنه في عالم الأحياء تحدث قفزات جينية وطفرات لا يضبطها أي قانون، وأن لا يؤمن، في الوقت ذاته، بالحرية أو الديمقراطية في العلاقات الاجتماعية. إن عدم وجود علاقة سالبة أو موجبة بين الأمرين ينم عن هوة قائمة بين تصور بنية الواقع علميًا وأحكام العالم الأخلاقية. وهذا لا يستثني احتمال قيام علماء بربط كهذا بين تصوراتهم لبنية الواقع ومواقفهم. لكن جهد الربط هذا ليس جهدًا علميًا، حتى لو قام بذلك عالم، وألّف فيه كتابًا، وكذلك إن قامت عليه فلسفات وأيديولوجيات.

ثمة فرق بين استخدام نظرية الاحتمال والسببية الإحصائية في ميكانيكا الكم واستخدامها في عملية توقع تصرفات الأفراد. الاحتمال هناك ناجم عن الصدفة والفوضى، وربما عدم توافر معرفة كافية وصعوبة الإلمام بجميع الأسباب والعوامل. أما الاحتمالية في حالة البشر، فناجمة عن أمور عديدة من هذا النوع إضافة إلى عنصر لا يمكن إهماله هو حرية إرادة البشر الذين يشكلون موضوعًا للبحث في العلوم الاجتماعية. ولأن الحرية بحكم تعريفها غير قابلة للتنميط نظريًّا، فإنها تخرج عن حدود النظرية العلمية.

من المهم خلال دراسة البنى الاجتماعية أن ننتبه إلى دخول التفسير القصدي للأفعال الاجتماعية، مع أن البنى الاجتماعية تتخذ وجودًا بذاتها، أو هكذا تفترض. ولكي تكون قادرةً على القيام بعملها، على العلوم الاجتماعية وعلوم الاقتصاد أخذ مقاصد البشر وإراداتهم في الاعتبار. فلا يمكن استكمال التحليل، من دون تناول البنى الاجتماعية بوصفها نتاج فعل فاعلين اجتماعيين أصحاب مقاصد (سواءً اعتبرنا هذه المقاصد عللًا أو أسبابًا)، وأن هذه المقاصد لا يمكن اشتقاقها دائمًا سلوكيًّا إلا عبر تنميط معين للسلوك الاجتماعي، أو إنشاء نماذج نظرية إحصائية تتوقع احتمالات قرار الفعل الإنساني في ظروف معيّنة، وأخذًا في الاعتبار مواقف الآخرين بافتراض أن الإنسان كائن عاقل يتخذ خيارات عقلانية، وقد نشأت نظرية، وللدقة نظريات، تحمل الاسم نفسه.

ثانيًا

الحقيقة أنني لم أوفق في فهم ما قصده جورج غادامر، حين طلب من البحث العلمي المشاركة، وليس السيطرة. فثمة استخدام لاستعارات أدبية، عندما يجري الحديث عن أن العلم هو عملية سيطرة. صحيح أن العلم يخدم هدف السيطرة على الطبيعة والمجتمع، كما قصد ذلك التنوير منذ بيكون وحتى نقد التنوير، وأنه يمكن الربط بين تطور هذا المسعى الإنساني الذي يميز الحداثة وتطور أدوات السيطرة في الدولة الحديثة وصولًا إلى الشمولية، ولكن هل هذا يعني أن البحث العلمي في حد ذاته عملية سيطرة للذات الباحثة على موضوعها بحيث يمكن استبدالها بمشاركة؟ أليست هذه مغالطةً في الاستنتاج باستخدام مضلل لكلمة سيطرة؟ هل يشبه تملك قوانين الطبيعة معرفيًا السيطرة على إنسان أو شعب بمعنى استخدام القوة في تقييد الحرية؟ وهل يمكن الإسقاط من السيطرة على المعطيات التي أستنتج منها تعميمات، أو السيطرة بشكلٍ محكم على اشتقاق فكرة من أخرى، على علاقات السيطرة السياسية؟ إن استخدامها بهذا المعنى هو نوع من الاستعارة مثل استخدامها، حين يقال إن فلانًا يسيطر على موضوعه، أو يتحكم فيه، بمعنى يتقنه. ينطبق هذا أيضًا على مقولات مثل «العنف الإبستيمولوجي». وقد أصبح نقد مقاربات ما بعد الاستعمار وغيرها للخطاب الاستشراقي والعلوم الاجتماعية في الغرب، بسبب بعض الفرضيات الهمينية التي تقوم عليها، ممكنًا؛ لأنه مع تطور فهمنا للعلوم الاجتماعية، أصبح ممكنًا الكشف عن هذه الفرضيات واعتبارها غير علمية. بمعنى أن الافتراض الكامن خلف النقد ذاته هو تصور ما لما يجب أن يكون عليه البحث العلمي، أو على الأقل ما يجب أن لا يكون عليه. وإذا كان النقد يدّعي أن فرضيات الهيمنة في العلوم الاجتماعية والإنسانية هي في صلب تعريف العلم وليست تشويهًا له، فما طبيعة النقد إذًا؟ هل هو نقد غير علمي للعلم؟ ليس هذا

هو الحال بالطبع. وأصحاب هذا النقد يتبوؤون عمومًا مراكز جامعية، ويكافحون لكي يقبلوا بوصفهم باحثين بموجب المعايير الأكاديمية الغربية، ويتعصبون لها أكثر من غيرهم، بل أصبحوا بأنفسهم يشكلون ثقافة فرعية داخل الأكاديميا الغربية، ولم يتحولوا إلى علماء في «الشرق»، في دول المستعمرات السابقة، كما أنهم لم يساعدوا في إنتاج علوم اجتماعية بديلة فيها.

لا يجوز أن نرمي طفل العلم مع مياه الغسيل المتسخة. فنقد العلوم الاجتماعية لا يضحي بالعمل، بل يفترض أن يكون علميًا، ولكي ننتقل من النقد المجرد النافي إلى النقد العيني يجب أن يمتلك النقد موضوع النقد ويستفيد منه، ويضيف إليه شيئًا؛ لأنه استفاد منه، ويبيّن قصوره في الوقت ذاته. ولهذا، لم أتفق يومًا مع النفي المجرد للاستشراق أو غيره. ما أقبله هو نقده عينيًا بالمعنى الذي ذكرته. كما أن هناك أهمية لإنشاء نظريات في العلوم الاجتماعية عربيًا لكي تكون لنا مناهجنا، التي قد تصبح بدورها كونية ينتقدها الآخرون ويستفيدون منها ويبيّنون قصورها. النقد الأيديولوجي مشروع بالطبع، ولكن علينا أن لا نسلّم بأنه النقد الوحيد المتاح للخاضعين للهيمنة؛ لا يجوز أن نترك العلم للقوى المسيطرة في هذا العالم، ليبقى للمسيطر عليهم إما تبني نظريات تنتج في مركز السيطرة من جهة، ونقد العلم من منطلقات أيديولوجية فحسب من جهة أخرى.

واستنتاجات أدورنو وهوركهايمر، التي أتفق معها، في نقد التنوير من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة الشمولية للدولة الحديثة، لا علاقة لها باشتقاق مفهومي من الواحد إلى الآخر، بل لها علاقة بأمرين: أولًا، تسخير العلم للعقل بوصفه أداةً في ثقافة الحداثة التي يسود فيها التطلع إلى السيطرة على الطبيعة والمجتمع، وقصر العقلانية على التفكير بالوسائل على حساب التفكير بالغايات بإقصاء الأحكام الأخلاقية؛ وثانيًا، إن المكتشفات العلمية والتقنيات الإدارية تمكّن من إنشاء مؤسسات إدارة التحكم والضبط والرقابة والعنف في المجتمعات. ولا علاقة للأمرين بعملية البحث ذاتها والعلاقة بين الذات العارفة وموضوعها.

وسواء استخدمنا كلمة مشاركة في وصف نشاط العالم البحثي، أم استخدمنا كلمة سيطرة على الموضوع، فالنتيجة هي واحدة؛ إن هدف «العالم المشارك في موضوع بحثه» مثل هدف «العالم المسيطر عليه» هو فهم الظاهرة وتفسيرها. أما مواقفهما بشأن السيطرة باعتبارها سياسات القوة في الدولة، معها أو ضدها، فمسألة أخلاقية لا شك في أن المواقف بشأنها تتأثر بالثقافات السائدة في الحداثة.

إن مشاركة هايدغر الذات بالوجود لم تحصنه أخلاقيًا من دعم نظام حكم مطلق شديد السيطرة على ذوات البشر، أجسادهم وعقولهم، إلى درجة تعرض منظومته الفلسفية نفسها إلى نقد يحملها المسؤولية عن مواقف صاحبها. ولا أتفق مع هذا الرأي أيضًا، ولكن ثمة باحثون كثيرون منشغلون بمشاركة الذات والوجود لا يأبهون كثيرًا لسحق دول الاستبداد للذوات وتعذيب أجسادهم في السجون.

لم يعد جائزًا أن تتجاهل الفلسفة الأخلاق في منهجها نفسه، كما لم يعد جائزًا أن تنصرف عن قضايا البشر الموجودين عينيًّا إلى قضايا الوجود بصفة عامة. أما في النظريات العلمية فلا يجوز الزج بالقيم الأخلاقية في المنهج كما يرغب نقاد المنهج العلمي، ولا يعفي اختيار المنهج ونقد المناهج القائمة من اتخاذ مواقف أخلاقية في حياتنا الاجتماعية والسياسية، وليس له أي صفة، نقدية أو غيرها، تخوِّله الحلولَ بدلًا منها.

إن العلماء هم مجموعة من البشر يعتقدون أن فهم العالم ممكن بالعلم، وقد يقومون بذلك من منطلقات أخلاقية ولغايات أخلاقية/ أو منافية للأخلاق في نظرنا، من تعزيز السيطرة وحتى التحرر من السيطرة، كما قد تُستغل نتائج بحوثهم في خدمة أهداف أخلاقية أو غير أخلاقية، وقد يعلمون بذلك قبل الشروع في البحث، ويتحملون بهذا مسؤولية أخلاقية عما يقومون به؛ ولا أعتقد أن لهذا التمايز في المنطلقات والأهداف علاقةً بالفروق بين المناهج العلمية لناحية قدرتها التفسيرية، وفي الحالتين يسعى العالم لكي «يسيطر» على موضوعه (أفترض أننا متفقون مسبقًا على تنقية المناهج العلمية وتقنياتها من التجاوزات الأخلاقية أثناء استخدامها، ولا سيما في مجال «التجارب على البشر»، فأخلاقيات البحث العلمي أصبحت هي ذاتها تتطور باستمرار).

علينا أن نميز عمومًا بين الحقائق العلمية، على نسبيتها، وضرورة صياغتها على نحو يجعلها قابلةً للفحص والدحض من جهة، والاستنتاجات الفلسفية من العلم من جهة أخرى. كما علينا أن نميز بين دحض القوانين والنماذج النظرية العلمية وانتهاء فاعلية البراديغم المبني عليها.

لقد قيل الكثير حول اكتشاف محدودية علم الميكانيكا عبر نظرية فيزياء الكم، والنظرية النسبية وغيرها. فهل هذا يعني أن الميكانيكا دُحضت وأن الحقيقة اكتشفت من جديد بما يكفي لبناء منظور للعالم بأسره من وجهة النظر الجديدة؟ ما معنى نسبية حقائق الميكانيكا هنا؟ إنها تعني نسبية نفاذها في مجال محدد. وهذا يعني أن الميكانيكا صحيحة في مجال محدد فحسب، ولا يعني أنها خاطئة. وهي قادرة على التنبؤ علميًّا بمسار حركة الأجسام مع تحييد متغيرات مختلفة. إن الخاطئ هو الاستنتاجات الفلسفية منها التي حولتها إلى رؤية للعالم، وراحت تفسر العالم كله، وحتى حركة الأفكار، كأنها حركة طرد وجذب وغيرها، كما حصل مع مقاربات فلسفية في القرن الثامن عشر.

إن اكتشاف عدم سريان قوانين الميكانيكا على الأجسام التي تسير بسرعة الضوء، أو على الجزيئات الصغيرة، لا يعني أنها أصبحت خاطئةً في مجالها، بل فقط أن القوانين العلمية صحيحة في نطاق معيّن، أما ما ينكسر فهو البراديغم الذي تحول إلى مقاربة شاملة تحافظ عليها مؤسسات علمية، وتحميها أعراف تنبذ من يتجاوزها إلى خارج العلم. وتبقى قوانين الحركة والجاذبية وضغط الغازات وغيرها صحيحةً في مجالها وتُبنى عليها توقعات وتنبؤات علمية. أما البراديغم المترتب عليها، والذي أصبح يتحكم في مقاربة عامة للعلم وحتى تقاليد مؤسسية معينة تحدد الصحيح والخطأ بموجبه، فيندثر مع اكتشافات علمية جديدة وقوانين تحكم مجالات جديدة، أو تضع أسسًا نظرية أخرى لفهم القوانين القديمة.

وفيزياء الكم مثلًا، هي بمعنى ما، نظرية في بنية عالم الجزيئات الصغيرة، ولكنها ليست نظرية في بنية العالم. ولو كانت نظرية في بنية العالم، أي نسقًا فلسفيًا متكاملًا، لما صلحت منهجًا أو مقاربة في البحث العلمي لظواهر محددة في رأيي.

إن النقد العلمي للمنهج العلمي هو الكفيل بتبيين قصوره وحدوده، سواءً أكان هذ المنهج ناجمًا عن نظريات ميكانيكا العلوم الطبيعية أم التحليل النفسي أم السلوكية أم التحديث أم غيرها. كيف توصل باحثون إلى محدودية السلوكية؟ أجرى ذلك بالانتقال من السيطرة إلى المشاركة أم لأن السلوكية قاصرة عن فهم التفاعل بين النفس ومحيطها، وتعاملها مع النفس البشرية بصفتها صندوقًا مغلقًا لا تفهم إلا من تعبيراتها الخارجية، وإصرارها على التعامل فقط مع المؤثرات أو المحفزات وردود الفعل عليها في فهم النفس البشرية؟

إن تنظير غادامر تلميذ هايدغر بأن العلوم الاجتماعية تقتضي الحوار والمشاركة بين الذات والمعنى الكامن في الظاهرة الاجتماعية، وأنه لهذا السبب لا يمكن وضع الظاهرة الإنسانية في مجموعة قوانين تقود إلى التنبؤ، هو تنظير يشبه التمييز بين معالجة إنسان وتشريح جثة. ولكن التشبيه ذاته الذي استخدمته هنا لتصوير الفرق، يبيّن أيضًا أن كليهما لازم في مراحل معينة. المشكلة هي في تحويل تشريح الجثة إلى براديغم يحكم معالجة الإنسان المريض. المشكلة نفسها تنشأ من تطوير النظرية السلوكية إلى براديغم يتحكم في أساليب علم النفس عمومًا، أو تطوير مقاربات عامة من المادية التاريخية لمعالجة قضايا الفكر والثقافة. هذه هي المشكلة. وهذه لا تحل بمقولات عامة حول محاورة موضوع البحث لفهمه بدلًا من تفسيره. إن نشاط العالم السياسي والاجتماعي يكون في مواقفه من هذه القضايا الأخلاقية والسياسية والعمومية، واعتماده الحوار مع البشر وفهم الآخر، وليس في الزج بهذه القضايا في المنهج ليغني «التحاور» مع موضوع البحث، بوصفه ذاتًا، الباحثَ عن الحوار مع الذوات البشرية في الواقع، ويرتاح بذلك من الجهد الذي تتطلبه الموضوعية العلمية، ومن المواقف الأخلاقية تجاه قضايا الناس في آن معًا.

لا أستطيع أن أتعامل إلا أدبيًا ومجازيًا مع النص باعتباره ذاتًا، ولا أريد مصادرة وظيفة الأدب. النص ليس ذاتًا تتحاور معي أو أتحاور معها، المهم أن أدرك أن ذاتًا كتبت النص وأن أعمل على فهم منطلقات هذه الذات وأسبابها، وثقافتها والسياق التاريخي الذي كتبت فيه ومصالحها وغير ذلك. المهم أن أعرف أنني ذات، والذي كتب النص هو ذات، أما النص نفسه فليس ذاتًا بل هو موضوع للبحث والتفسير.

ثالثًا

يفيد منهج التأويل بتعددية احتمالات تفسير ما كتبه كائن عاقل في نص، سواءً كان نصًا أدبيًا أو دينيًا، وسواءً كان الكائن العاقل إلهًا أو إنسانًا. فالتأويل بحث في احتمالات مقاصد مختلفة لواضع النص ومعان مختلفة تظهرها دلالات الكلمات أو تخفيها. ولكنه ليس منهجًا في فهم العالم والواقع من حولنا. ما يذكرني برفض جاك دريدا اعتبار التفكيك منهجًا بحثيًا، وأعتقد أنه قصد منهجًا بحثيًا بمعنى

التقنيات العابرة للتخصصات، مصرًّا على أنها طريقة في التفكير بـ «المنتجات الأدبية»؛ أي أنها تصح في مجال معيّن، إذا اعتبرنا المنهج طريقة تفكير في ذلك المجال.

ومع أن للتأويل أهمية في مجاله، فإن مكانه هو مجال محدد مثل بقية المناهج، وتحويله إلى براديغم في ثقافة فرعية، مثل براديغمات في ثقافات فرعية أخرى بدأت تسود في بعض الجامعات، يهدد صدقيته. وتُلاحظ نزعة توسعية عند أصحاب هذا المنهج للتشكيك في جميع المناهج الأخرى التي لا تتضمن التأويل، ومحاولة فرضه كأنه فلسفة، باعتبار أن العالم الذي يدعي أنه توصل إلى اكتشافٍ أو معرفة علمية صحيحة هو إنسان إقصائي أو يرفض التعددية في المجتمع. ولو كان كل زعم معرفي حول الحقيقة إقصائيًّا، لكان القول بإقصائية المزاعم العلمية نفسه إقصائيًّا. كيف لمن يرفضون التحديد أن يقولوا وبشكلٍ محدد إنهم يرفضون التحديد؟

مع انتشار منهج التأويل في فهم النصوص، وحتى الظواهر الاجتماعية، أصبح من الضروري أن أشير إلى لزوم التمييز بين المقاربات العلمية والمقاربات الدينية في فهم النصوص، مثلًا عند تبرير تعددية العقائد والمذاهب لناحية الإيمان بالله الخالق نفسه وصفاته. فقد لاحظت محاولات لإرساء التعددية الدينية على قاعدة التأويلات المختلفة الممكنة للنصوص. وتاريخيًّا، ثمة علاقة بين تعدد المذاهب الدينية وتعدد التأويلات، ولكن أيكون الدافع للتأويل المختلف هو وجود مذاهب مختلفة لأسباب مختلفة (سياسية وقبلية واجتماعية بصفة عامة)، أم إن التأويلات المختلفة أنتجت مذاهب مختلفة؟ ليس هذا هو المكان للإجابة عن هذا التساؤل. ولكنه على كل حال تساؤل مهم. ولكن المؤمن الفرد في أي من هذه المذاهب لا يؤمن بعدة تأويلات، فهو ليس باحثًا في التفسير.

قد تكون حقائق الدين بالنسبة إلى التأويل حقائق نسبية، أما بالنسبة إلى الإيمان الديني نفسه، فلا يمكن إلا أن تكون مطلقة. الحقيقة الإيمانية مطلقة. أما أصحابها فيمكن أن يكونوا متسامحين، يقبلون بفكرة إيمان آخرين بحقائق مطلقة أخرى.

صحيح أن منهج التأويل (الهيرمينوطيقا) في قراءة النصوص يمكن أن يكشف عن تناقضات واحتمالات مختلفة لتفسير أي نص. ولكن هذه الحقائق النسبية التي يكشفها، ليست هي حقائق الإيمان. وفي رأيي، لا يحتاج تأسيس التسامح إلى قلب حقائق الإيمان المطلقة إلى حقائق نسبية بواسطة تبيين التأويلات المختلفة. فالتسامح موقف أخلاقي لا يؤسس له منهج علمي. وقد يكون العكس هو الصحيح، أي أن يدفع الموقف المتسامح باحثين إلى تبني منهج التأويل في قراءة النصوص.

ثمة فرق بين الإقصائية الاعتقادية الدينية والأيديولوجية وبين التسامح من جهة، واليقين العلمي ونسبية الحقائق العلمية من جهة أخرى. لقد برّر ربوبيون في الماضي التعددية الدينية بأن الإيمان بالحقيقة الدينية ممكن، أما فرضها فغير ممكن، ولم يبنوا هذا الموقف على تعددية المناهج. لقد بيّنت أعلاه أهمية تعددية المناهج في فهم الظواهر، لكن لا أعتقد أن التسامح والتعددية الدينية يُبنيان على تعددية المناهج العلمية. كما أرى أنه يمكن أن يؤمن إنسان بأن حقيقته الدينية هي الحقيقة الوحيدة الصحيحة، وأن يكون مع ذلك متسامحًا مع الحقائق الأخرى، فهو لا يتسامح معها لأنها صحيحة دينيًّا، بل لأنها

خاطئة من منظور إيمانه هو؛ أما من يخلطون الأمرين فيتسامحون مع الديانات الأخرى من منطلق اعتقادهم أن الدروب إلى الحقيقة الإلهية نفسها يمكن أن تكون متعددة، أو لأنهم يؤمنون بأن حقيقتهم الدينية نسبية، فيمثلون نمطًا غير رائج من التدين الفلسفي الذي يُخضع الإيمانَ للعقل.

وثمة تيارات دينية صوفية أو عرفانية من ناحية النظام الإبستيمولوجي الذي حكمها وغير صوفية ومدارس قبلت التعددية المذهبية والدينية قبل استخدام التأويل الفلسفي في علم الكلام لبناء العقيدة؛ إذ رأت أنه يمكن الوصول إلى الحقيقة الإلهية ذاتها بطرق مختلفة، ويمكن التواصل مع هذه الحقيقة بطرق تعبّد مختلفة ومن مذاهب متعددة.

يصح التأويل بافتراض ذات أخرى خارج الذات. التأويل محاولة لإدراك ما وراء العلامات المعطاة إلينا من الخارج في باطن النفس البشرية، والمعنى الكامن خلفها في تمييز بين المعنى القار في ظاهر اللغة والدلالة أو المعنى الثاني أو معنى المعنى. مشكلتي في هذا أنه لا يجري تمييز كاف بين تأويل الكتب المقدسة والتأويل بصفته منهجًا في فهم ظواهر اجتماعية ونصوص وغيرها.

ليست مسألة المنهج مسألة أنطولوجية، متعلقة بنوع الرابط المفترض بين الذات والموضوع، وهي بالتأكيد لا تحل عبر افتراض إبستيمولوجي للوحدة بين الذات والموضوع. حتى حينما أسست فيزياء الكم لوجود علاقة تأثير وتأثر بين القياس وأدوات القياس والموضوع الذي يقاس، فإنما تعاملت مع هذه الإشكاليات في النهاية بصفتها ذاتًا عارفة واعية لمحدودية النماذج النظرية بوصفها لا تعكس الواقع ولا تصفه كما هو خارج إدراكنا، بل تفسره. ولكن التفسيرات العلمية ليست مجرد تأملات؛ فتفسيرات العلم تقوم على نماذج نظرية. بعض هذه النماذج النظرية تفسيرية فحسب، وبعضها عبارة عن صياغة قوانين تمكّن البشر من إنتاج تقنيات والتعامل مع الواقع بناء عليها بأدوات توصل إلى نتائج متوقعة (أو متوقعة على درجة عالية من الاحتمال) وذلك لدفع أذى أو تحقيق فائدة، وأحيانًا كثيرة يعتبر التسبب في الأذى هو «الفائدة» المتوخاة، كما في حالة تقنيات القتل والتدمير.

رابعًا

خلال أبحاثي، وجدت من المفيد التمييز معرفيًا بين التحليل والتركيب النظريين من جهة، والتحليل والتركيب التاريخيين من جهة أخرى، وذلك على الرغم من العلاقة الجدلية والتداخل بينهما. أي إنه مع الانطلاق من التسليم بهذه العلاقة، فإنه خلال البحث يتبين أن الفصل بينهما مفيد؛ لأن لكل منهما قواعد مختلفة للاستنتاج والاشتقاق.

ماذا أقصد بذلك؟ عند مقاربة ظاهرة اجتماعية (وكل ظاهرة اجتماعية هي ظاهرة تاريخية بمعنى ناشئة تاريخيًا ومتحولة تاريخيًا) غالبًا ما نحاول الوصول بالتحليل إلى أبسط عنصر مكون للظاهرة يميز هذه الظاهرة من الظواهر الأخرى. هذا العنصر البسيط أعتبره العنصر المكون المميز للظاهرة. وقد يسميه البعض جوهر الظاهرة، وأنا لا أحبذ هذا التمييز بين الجواهر والأعراض، لأن جدل الشكل والمضمون

والجوهر قد يفيد في المقولات الفلسفية وفي الإبداع الأدبي والفني ولا يفيد في فهم الظواهر الاجتماعية.

إن أبسط تصوير لهذا التمييز هو ذلك التباين الواضح بين التحليل والتركيب في المنطق والرياضيات وعلوم الإحصاء وغيرها، والتحليل والتركيب لأفكار مجردة بسيطة ومركبة (وكلها مقولات عامة مجردة)، وبين تحليل ظاهرة اجتماعية معيّنة تدخل فيه الملاحظة وجمع المعلومات والمعطيات للإحاطة بالظاهرة. خلال التعامل مع معطيات، لا أستنتج تعميمات من تعميمات أخرى، بل أعاني في صياغة التعميمات بالانتقال من الجزئي العيني إلى المجرد العام، لكي أعود لاحقًا لأركّب الظاهرة بواسطة التعميمات التي سبق أن صغتها تجريدًا من الجزئيات. حركة التحليل في البحث تكون من الجزئيات إلى العموميات، وحركة التركيب نظريًّا تكون من العموميات المجردة التي سبق أن توصلت إليها بالتحليل إلى العموميات المركبة، أي إلى الخاص العيني. وهذا الخاص العيني هو المفهوم Concept الذي يكشف عن بنية الظاهرة العينية المتكررة في مثلها من الظواهر. وهو النموذج النظري. والانتقال العقلي من العام إلى الخاص، ومن البسيط إلى المركب، هو حركة في مجال التعميمات، لأنها تبقى في فضاء الأفكار؛ فهي تنتقل من مصطلح إلى آخر ومن مفهوم إلى آخر.

وتكمن المعاناة البحثية التي أمر بها في فصل ظواهر عينية جزئية وتثبيتها في فئات في العقل لتغدو أفكارًا مجردةً، وفي الحرص على أن أميز العلاقة بين هذه الفئات الذهنية التي ركّبتها من العلاقة بين الظواهر ومكونات الظاهرة الواحدة قيد البحث. هكذا ينشأ المفهوم النظري للظاهرة الذي يختزن نظريًّا بنيتها بنية في صيرورة تشكله. وعليّ أن أحذر من فهم الظاهرة بوصفها اشتقاقًا من المصطلحات Terms والمقولات والفئات Categories المجردة، وإنما سيترتب عليّ أن أعود كل مرة وأمتحن هذا الاشتقاق من خلال عرضه على الواقع وصيروراته، وذلك من دون انتقاء وقائع معيّنة تثبت صحة الاشتقاق، وتجاهل أخرى لا تتناسب مع ما أصبح نموذجًا نظريًّا هو في الحقيقة اشتقاق تعميمات من تعميمات أخرى.

هذا التمييز الأولي البسيط مهم جدًا منهجيًّا. وينطبق، بحسب خبرتي المحدودة، على علاقة كل نظرية تعاملت معها في أبحاثي مع الواقع الذي تفسره. ويتجلى الخطر في الانزلاق إلى اعتبار مجرى اشتقاق التعميمات من التعميمات والأفكار المجردة من الأخرى، والذي بات يشكل نموذجًا نظريًّا، عمليةَ سرد لقصة/ صيرورة الواقع ذاته. هنا يكمن خطر الانزلاق إلى التفكير «الأسطوري».

لقد استفدت من قراءة كتاب **علم المنطق** لهيغل، والذي لم يحاول فيه صياغة بديل للمنطق الشكلي، خلافًا لاعتقاد بعض من خطّؤوه واعتبروه نوعًا من الغيبيات، بل عكف على صياغة منهج في فهم التطور يقوم على افتراض بنية «منطقية» للعالم، أي عقلية ومن ثمّ قابلة للتعقل (كما فعل سبينوزا ولايبنتز كل بطريقته من قبله) بحيث يجري تفسير التطور من خلال الانتقال من وحدة إلى وحدة أرقى، من العام إلى الخاص ومن المجرد إلى العيني. وذلك ليس عبر استثناء التناقض خلافًا للمنطق الشكلي، بل من خلال إدراك الوحدة والتناقص بين الهوية والفرق، كتفسير في وصف حركة الوجود

ذاته بحل الوحدة القائمة واحتواء عناصرها من جديد في وحدة أرقى، ومن ثم تشخيص التناقضات القائمة في الطبيعة والمجتمع وفي أساس حركة العقل التاريخ.

وفي كتبه الأخرى، مثل **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، و**محاضرات في فلسفة الدين**، و**محاضرات في فلسفة التاريخ**، تحول هذا النموذج النظري (الذي ما زلت أعتبره مفيدًا إذ تم التعامل معه بحذر في شحذ الفكر وفي تقديم زاوية نظر إلى بنية الواقع المعطى) إلى قصة التاريخ العالمي وتاريخ الأفكار؛ إذ أصبح فهم هذا التاريخ من منظوره ممكنًا، باعتبار مراحله تجسيدات لمصطلحات علم المنطق ذاته، بانتقال من العام إلى الخاص ومن الذاتي إلى الموضوعي إلى المطلق في الوعي الذاتي لأي فكرة في مجالها، وللفكرة بشكل عام في الفلسفة. وكأن المنطق الداخلي لحركة التطور مشدود إلى غاية لا بد أن يصل إليها.

وقد أطلعني كتاب **رأس المال** لكارل ماركس على محاولة لتطبيق منطق هيغل في فهم التطور الاجتماعي، لكنه عرض نتائج البحث بشكلٍ أوهم أيديولوجيًا وقائدًا سياسيًا/ حزبيًا مثل لينين أنه مجرد قلب لمنطق هيغل بحيث يحافظ على وحدة المنطقي والتاريخي (المقصود منطق هيغل ويعني منطق العقل أي قواعد التفكير النظري). وجاء تأكيد لينين لهذه الوحدة في خدمة أيديولوجيا أخرى تنشد نهايةً أخرى للعالم والتاريخ؛ أي تنشد نهاية غائية ميتافيزيقية كامنة مسبقًا في صلب قوانين الجدل الاجتماعي التاريخي.

من خلال بحثه في نشوء النظام الرأسمالي وديناميكيته الداخلية التي تدفع تطوره ومحاولة صياغة ما اعتبره قوانينه، مثل قانون القيمة الفائضة المشتق من قانون القيمة وتقسيم العمل وفائض القيمة، توصل ماركس إلى أن المكون الرئيس، أو الخلية المكونة الرئيسة للنظام الرأسمالي وحجر الأساس في بنيانه، هو البضاعة. فهي الفكرة العامة التي يمكن التحرك منها لاشتقاق مفهوم رأس المال منها في نوع من النموذج النظري. بعد أن توصل ماركس بالتحليل إلى البضاعة بوصفها تكثيفًا لعلاقة التبادل الاجتماعية في السوق، حاول نظريًا أن يشتق منها مفهوم رأس المال، في نوع من السير على خطى هيغل في كتاب **علم المنطق**، الذي أنشأ فيه بنية فكرية فلسفية كاملة للوجود والصيرورة والماهية، والهوية والفرق والتناقض، كما تُشتَق الرياضيات من ثلاث أو أربع بديهيات رئيسة ويُبنى عليها المبنى كلُّه.

كان هذا منطق عرض النموذج النظري لكارل ماركس، وهو إنتاج مفهوم رأس المال من مفهوم البضاعة. ولكن الشرط التاريخي للنظام الرأسمالي، الذي توصل إليه خلال البحث، هو نشوء العمل المأجور ورأس المال، وهو ما يميزه تاريخيًا من الأنظمة الاقتصادية الأخرى. أما السلعة فوجدت قبل النظام الرأسمالي، وقبل أن يعممها النظام الرأسمالي الذي أصبح تسليع كل شيء هو منطقه الداخلي. وقد عاد ماركس فعلًا، خلال العرض في عدة فصول من كتاب **رأس المال** للتأريخ لنشوء العمل المأجور والهجرة من الريف إلى المدينة وانهيار العلاقات الزراعية والإقطاع الأوروبي، في عملية فحص متواصل للعلاقة بين المصطلحات والواقع.

ما المشكلة هنا؟ لقد نشأ وهم أن النظرية لدى ماركس هي محض اشتقاق لمفهوم رأس المال من مفهوم البضاعة، بوصف الأخيرة تجسيدًا لعلاقة التبادل الاقتصادي. لكنه اشتقاق غير ممكن منطقيًّا بالنظرية وحدها. وقد استعان واضع النظرية بالتحليل التاريخي، وبيّن الشروط التاريخية للظاهرة خلال الشرح؛ لأنه من غير الممكن اشتقاقها بالاستنباط الفكري. ومع أنه، خلال عرض النموذج النظري، يبدو اشتقاق رأس المال من السلعة كأنه صيرورة تاريخية، فإنه في الحقيقة صيرورة نظرية غير زمنية تقوم على تحليل تاريخي سابق لها.

ثمة دور كبير للنموذج النظري في فهم ما يميز رأس المال وفي استنتاج قانون فائض القيمة من قانون القيمة (المحسوبة بالعمل المستثمر فيها) بتمييز قيمتها الاستعمالية من القيمة التبادلية. لكن لا يجوز فهم التتالي أو التتابع النظري على أنه صيرورة تاريخية أو يوازي التتابع التاريخي للمراحل. وفي مثل هذه المطابقة بين التتابع التاريخي والتتابع النظري بعض عناصر الأسطورة؛ لأن الأسطورة أيضًا تفسر «معنى» الظواهر بحكاية. وجميع الثقافات الشعبية تتضمن حكايات من هذا النوع وقد دخلت في جميع الديانات تقريبًا.

وسابقًا، قام منظّرو العقد الاجتماعي باشتقاق فكرة الدولة من فكرة التعاقد. وهذا اشتقاق لفكرة من فكرة، وليس تعميمًا من حقائق تاريخية. لقد توصلوا إلى فكرتَي التعاقد والإنسان الفرد بتحليل عقلاني لواقع مجتمعات القرن السابع عشر والأفكار السائدة فيه، وبموقف أيديولوجي يفترض الفرد في الفصل، وموقف أيديولوجي آخر تحدد بموجبه طبيعة «الحالة الطبيعية»، أهي حالة سلم أم حالة حرب؟ ثم اشتقوا مفهوم الدولة نظريًّا من مفهوم التعاقد بين الأفراد لغرض التحول من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع. وهما عبارة عن تصورين نظريين عقليين، من خلال عملية تركيب نظرية لم تتم لولا الزج بتعميمات مستقاة من التجربة الإنسانية عن دوافع البشر مثل اللذة، والخوف من الموت، والحب والرغبة في الاعتراف، وحرية الإرادة وغيرها.

كان النموذج النظري وما ترتب عليه سيختلف اختلافًا كليًّا، لو كان العنصر المكون الأول المفترض هو الجماعات وليس الأفراد، ولو اشتقت الدولة نظريًّا من ديناميكيةٍ داخل جماعة قائمة أو عن عقد بين جماعات تعاضدية، بافتراض أن الوحدات المكونة للمجتمعات التي قامت فيها الدولة هي جماعات وليست أفرادًا، ولكان هذا الافتراض النظري أقرب إلى الواقع التاريخي من البدء بأفراد مستقلين. ولكن البدء بالأفراد ناجم عن تحليل للمجتمع وصل إلى هذا المكون البسيط ألا وهو الفرد الموجود في ذهن الباحث، سواء أكان ذلك بتأثير موقف أيديولوجي، أم لغرض الوصول إلى نتيجة بعينها. وقد بدا هذا النموذج النظري لدى عرضه في الكتب كأنه قصة عن مجريات تاريخية وقعت فعلًا.

وهذا أيضًا ما جرى في حالة التحليل النفسي واشتقاق الدين من عملية قتل الأب؛ إذ بدا هذا النموذج النظري عند اشتقاقه منطقيًا وكأنه رواية تاريخية؛ لأن العرض في بنيته شابه بنية الأسطورة واستعان بأساطير فعلًا. فكل أسطورة تقريبًا هي حكاية تفسر ظاهرة.

عندما نقوم بتحليل ظاهرة والتوصل إلى تعميم عن علاقة أساسية بين متغيرات تميزها من غيرها، فإن العودة إلى تركيب الظاهرة من هذا المنطلق تكون عودة نظرية، ولكنها غير ممكنة بالنظرية المحض. ويستحيل تركيبها مثل استنباط رياضي؛ إذ سيكون من اللازم العودة باستمرار إلى الظرف التاريخي والحقائق التاريخية. والعودة إلى هناك تتطلب مجموعة أدوات بحسب الموضوع، فقد تكون مناهجَ تأريخ نقدي أو تحليل اقتصادي أو غيرها.

وأخيرًا

خلاصة القول إن ما يستحق تسمية مناهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية هي مقاربة تحليلية مترتبة على نظريات. ولا تكمن مشكلة البحث في سياقنا الحضاري في النقاش حول التقنيات؛ فهي مثل التكنولوجيا وعلوم الإحصاء والرياضيات وغيرها أدوات يمكن استخدامها وتطويرها في أي سياق حضاري. إن ما يتطلبه تطوير المناهج هو الاهتمام بالنظرية في السياق الاجتماعي الاقتصادي والثقافي الحضاري للمجتمعات التي نبحث فيها؛ فغالبية النظريات في العلوم الاجتماعية والإنسانية تطورت في مراحل زمنية وأماكن وسياقات حضارية مختلفة، ولدراسات مجتمعات أخرى غير التي نطمح لتناولها بالبحث. ولا شك في الفائدة من استخدامها، إذا أُخضعت للنقد العيني الموضوعي (من موضوع) خلال الاستخدام. ولكن غالبية نقاشنا بشأن المناهج يدور حولها خارج الموضوع الذي يُفترض أن تتناوله.

إن تداخل الاختصاصات في الحقيقة هو تداخل للمناهج أي لمقاربات مختلفة في تفسير الظاهرة؛ لأن زوايا النظر إلى التخصصات المختلفة تنتج مناهج مختلفة في مقاربة الموضوع قيد البحث. إن النظريات في بنية الواقع في مجال محدد تؤسس لمنهج أو مقاربة في دراسة هذه المجالات.

التحدي واضح إذًا، إنه الإنتاج النظري من خلال البحث في مجالات محددة، وإنجاز مقاربات تحليلية مفيدة ومناهج في البحث في فهم المجتمعات والعلاقات بين البشر وعالمهم الثقافي والروحي في السياق المحدد الذي نحن بصدده.

رجا بهلول | Raja Bahlul*

أحداث الطبيعة وأفعال الإنسان: كيف ندرك العلاقة بين الطبيعي والاجتماعي؟

(Natural) Events and (Human) Actions: How Are We to Understand the Relationship between the Natural and the Social?

ملخص: يمثّل هذا البحث محاولة لدراسة مفهوم الفعل. وهو أيضًا محاولة لإدراك العلاقة بين ما هو طبيعي (مادي، محسوس) في الفعل الإنساني الاجتماعي، وما هو معنوي (فكري، رمزي، تذهني) في الفعل نفسه. بعبارة أخرى، يهدف البحث المقترح إلى تدارس العلاقة بين ما هو «جواني» وما هو «براني» في الفعل نفسه. وتتمثل القيمة الفلسفية لهذا البحث في التجسير ما بين الطبيعة والمجتمع، كما في تفسير الافتراق الحاصل بين مناهج مختلفة في دراسة الظواهر الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص التأويلية منها والتجريبية - السلوكية.

كلمات مفتاحية: فعل، الطبيعة، المجتمع، المنهج، السبب، التأويل، جواني، براني.

Abstract: The object of this paper is to discuss the concept of human (social) action. An attempt will he made to explain the relation between physical (observable) aspects of human action, and those aspects which are commonly believed not to be amenable to naturalistic explanation, such as thought, meaning, intention and symbolism. Stated differently, this is an attempt to understand the relationship between what is «internal» and what is «external» in, or about, action. The discussion has a broader philosophical significance inasmuch as it seeks to cast doubt on such dichotomies as nature and society, behaviourism and interpretivism, and the idea that nature and society requires different methods of study.

Keywords: Action, Nature, Society, Method, Cause, Interpretation, External, Internal.

* أستاذ الفلسفة بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

Professor of Philosophy at the Doha Institute for Graduate Studies

مقدمة

يشكل مفهوم **الفعل** Action حجر زاوية في الدراسات التي نطلق عليها تسمية «العلوم الاجتماعية والإنسانية». فمع أن الإنسان الفرد لا يوجد إنسانًا إلا في المجتمع، فإن المجتمع بدوره ليس شيئًا مستقلًا عن الأفراد الذين يتكون منهم، والذين يصنعون من خلال أفعالهم في سياقات الحياة الفردية والاجتماعية مادة الظواهر والسيرورات والتغيرات التي تعكف العلوم الاجتماعية والإنسانية على دراستها.

قديمًا طرح الفلاسفة تعريفًا للإنسان من خلال القول إن الإنسان حيوان عاقل. وفي هذا التعريف شديد الاختصار إشارة معبرة إلى حقيقتين عظيمتين: الأولى أن الإنسان جزء من الطبيعة، فهو كائن حي (عضو في المملكة الحيوانية) مثله مثل كائنات حية أخرى قابلة للدراسة العلمية من قبل ما يسمى بعلوم الطبيعة (الفيزياء، والكيمياء، وعلم الأحياء، وغيرها). ولكن الإنسان ليس مجرد جسم حي بتركيبة جينية محددة (أو كما قال بعض الأقدمين، ربما بشيء من السخرية، «حيوان يمشي على قدمين ولا يكسوه ريش»)، بل إن له نفسًا وعقلًا وفكرًا وحياة أخلاقية واجتماعية تميزه من غيره من الكائنات. وهذا بالتحديد ما يجعل الإنسان موضوعًا قابلًا للدرس من قبل علوم تختص به تحديدًا؛ تلك هي العلوم الاجتماعية والإنسانية.

ولكن السؤال المحير الذي أقضّ مضاجع الفلاسفة والحكماء وعلماء النفس والاجتماع ولا يزال، هو العلاقة بين هذين الصعيدين: الصعيد الطبيعي المادي المحسوس الملموس، والصعيد النفسي العقلي، أي صعيد الأفكار والمشاعر والمفاهيم والمعاني والقيم. اختلف الفلاسفة وانقسم صفهم بين ماديين لا يرون في الإنسان ما يتجاوز المجريات الفيزيائية - الكيميائية - البيولوجية البحتة، وفلاسفة مثاليين يرون أن في الإنسان جانبًا روحيًا لا يمكن اختزاله للمادة بأي صورة من الصور. ولم يبق هذا الانقسام حكرًا على الفلاسفة، بل تم التعبير عنه من خلال مسميات ونظريات وتوجهات في مناهج البحث المتبعة في دراسة الإنسان. فهناك من يميلون إلى الاهتمام بما هو محسوس وملموس وقابل للقياس والملاحظة، وربما التجربة Experiment أيضًا، في حياة الإنسان النفسية والاجتماعية، ومن هؤلاء السلوكيون والتجريبيون وأنصار الوضعية المنطقية عمومًا. وهناك من يميلون إلى النظر إلى الإنسان، بصفته كائنًا يُخلق ويعيش في عالم من المعاني والأهداف والمشاعر والرموز التي تقبع خلف السلوكيات والإنتاجات المادية القابلة للملاحظة، ومن هؤلاء أنصار المدرسة التأويلية Hermeneutics، وكثير من علماء الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا.

ليس هناك ما هو أفضل (وأكثر سهولة في التناول) من مفهوم الفعل إذا ما رغبنا في الوقوف على حقيقة السؤال المحير حول العلاقة بين الطبيعي (المادي، المحسوس، الملموس) والنفسي - الاجتماعي - المعنوي في حياة الإنسان. فكما قالت الفيلسوفة البريطانية إليزابيث آنسكوم Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (1919-2001) في مقالتها الشهيرة حول مفهوم السببية

والحتمية[1]، تتكون معظم أفعال البشر من (أو تشتمل على) حركات جسمانية، كما هو بين، بالإشارة إلى أفعال مثل: نهض، انتخب، تحدث، كتب، غنى، رسم، انتقم، أكل، تظاهر، تزوج، ربى، عمل، دافع، انتقل، وكثير غيرها. يتبع من ذلك (ما هو غني عن البرهان على أي حال) أن أفعال الإنسان هي، بمعنى من المعاني، أحداث طبيعية مادية قابلة للملاحظة، كما هي قابلة للدراسة من خلال العلوم بمناهجها «العلمية». ولكن، من الناحية الأخرى، لا يمكن القول إن أفعال الإنسان مجرد حركات جسمانية. فالحركات الجسمانية بمعزل عن النيات والمقاصد والأفكار والمشاعر والمفاهيم لا معنى لها، وفي وسع الروبوت المبرمج أن يقوم بمثلها من دون أن يراودنا شك بخصوص قيام الروبوت بفعل ما.

إن لهذا التفريق بين هذين الجانبين (الجسماني - الطبيعي من جهة، والمعنوي - الاجتماعي من جهة أخرى) تاريخًا طويلًا. ولربما يعود شرف اكتشافه وصياغته بلغة فلسفية واضحة المعنى إلى سقراط في المحاورة الأفلاطونية المعروفة باسم **فيدون** *Phedo*.

في هذه المحاورة نجد سقراط جالسًا في غرفة سجنه محاطًا ببعض تلامذته ومريديه، يحاورهم في خلود الروح، ويقص عليهم شيئًا من مراحل تطوره الفكري، بالإشارة إلى مرحلة سابقة ظن فيها أنه وجد ضالته في فلسفة أناكساغورس. سياق المحاورة (بالطبع) سياق إنساني اجتماعي سياسي صرف؛ فقد حكمت عليه المدينة التي ينتمي إليها كمواطن بالإعدام بتهمة إفساد أخلاق الشباب الأثينيين، ومن ثم أودع السجن في انتظار تنفيذ الحكم. ومع أن بعض أصدقائه من ذوي النفوذ قد عرضوا عليه الهرب إلى مدينة أخرى يعيش فيها آمنًا، فإنه رفض هذا العرض، وها هو الآن جالس في السجن (بمحض إرادته) ينتظر ما يعرف أنه سوف يكون نهاية حياته. لا بد أن قراره البقاء في السجن أمر له معنى، وله ما يفسره من العلل والأسباب. ترى ما يمكن أن تكون هذه الأسباب؟ يقول سقراط إنه، وبحسب أفكار أناكساغورس، «قد يزعم أحدهم أن السبب الذي أنا من أجله الآن هنا جالس هو أن جسمي مركب من عظام ومن عضلات، وأن العظام صلبة وأن لها مفاصل تبعد بعضها عن بعض. أما العضلات التي يمكنها أن تتوتر وأن تسترخي فإنها تلتف حول العظام باللحم والجلد الذي يضمها جميعًا. وهكذا فإن العظام حينما تتحرك في ملتحماتها والعضلات في استرخائها وتوترها، يجعلني هذا، مثلًا، قادرًا على ثني أطرافي الآن، وهو السبب الذي يجعلني هنا في هذا الوضع المنثني»[2].

هذا هو بالطبع التوصيف/ التفسير المادي الميكانيكي لجلوس سقراط على أرض غرفته في السجن. والجلوس كما أسلفنا، فعل من أفعال الإنسان، وهو في جانب من جوانبه أمر محسوس قابل للدراسة

---

(1) Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. 2: *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), p. 194.

من هذا المنطلق تقول المؤلفة إنه إذا صدقت الحتمية على مستوى الأحداث الطبيعية زال كل أمل بالحفاظ على مفهوم حرية الإرادة.

(2) أفلاطون، **فيدون: في خلود النفس**، ترجمة وتقديم عزت قرني (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ص 194–195.

العلمية، كما يبدو من الكلام المستلهم من نظرية أناكساغورس. ولكن سقراط يتذمر بمرارة وسخرية من هذا التفسير الذي يغفل التطرق إلى الجوانب «الجوانية» في فعله، مثل الغايات والقرارات، والمسوغات والقيم والمعاني الاجتماعية والسياسية التي تفسر وضعيته في السجن. يقول سقراط إنه، وبموجب المقاربة المعنوية لتفسير جلوسه، يمكن القول إنه: «بعد أن رأى الأثينيون أنه من الأفضل أن أدان؛ رأيت أنا من جانبي لهذا السبب أنه من الأفضل كذلك أن أجلس هنا، وأنه من الأعدل أن أتحمل ببقائي هذا الحكم الذي أصدروه. فقد كان يمكن أن تكون هذه العضلات وهذه العظام منذ وقت طويل في ميجارا، مدفوعة بمفهوم الأفضل لو لم أكن قد اعتقدت أنه من الأعدل ومن الأمثل خُلقيًا أن أتحمل العقاب الذي وضعته المدينة، بدلًا من الهرب والإفلات خفية»[3].

تلخص هاتان المقاربتان في وصف وضعية سقراط في السجن ما ننوي الخوض فيه في هذا البحث. من الناحية الأولى نقول: ليس جلوس سقراط في السجن حدثًا ماديًا بحتًا، مع أنه أمر قابل للقياس والملاحظة شأنه شأن أي حدث من أحداث الطبيعة. بل إنه أمر اجتماعي لا يمكن فهمه (كما يقول سقراط) من دون الإشارة إلى المعاني والقيم الاجتماعية والسياسية. فسقراط سجين بمقتضى قوانين الدولة (المجتمع، المدينة)، وهو على اقتناع بأن وجوده في السجن هو الأمر الأعدل والأمثل والأفضل، كونه مواطنًا يطيع القوانين. ولكننا، من ناحية أخرى، ندرك، في الوقت ذاته، أن امتثال سقراط للأمر القضائي (ومن ثم جلوسه في غرفة سجنه) ليس حدثًا معنويًا صرفًا يُدرَك بالإشارة إلى ما كان يعتمل في نفس سقراط أو ذهنه من معانٍ ومفاهيم وقناعات فكرية. فأنى لنا أصلًا أن ندرك مثل هذه الأمور «الجوانية» غير الخاضعة للملاحظة، كونها من الأمور النفسية التي لا يعرفها على وجه اليقين سوى صاحبها؟ لا بد لنا بصفتنا مراقبين خارجيين، علماء وغير علماء، من الاعتماد على ما نشاهده بأعيننا (وضع سقراط المثني) وعلى ما نسمعه بآذاننا من أصوات/ كلمات تحمل معانيَ نظن أن سقراط ينقلها إلينا، وما نلاحظه من تعابير وجه أو حركات جسمانية أو سلوكيات مختلفة. وهذه كلها أمور قابلة للملاحظة والدرس العلمي.

يمثّل هذا التقابل بين جانبي الفعل، المادي والمعنوي، أو الجواني والبراني بعبارة أخرى، وجهًا آخر لمعضلات فلسفية قديمة حول العلاقة بين النفس والجسد، والمادة والروح، والطبيعة والمجتمع. لم تؤسس هذه الأزواج المتضادة من المفاهيم للانقسامات الفلسفية المشهورة بين المادية والمثالية، والعقلانية والتجريبية، وغيرها من المذاهب الفلسفية المتعارضة فحسب، بل إنها، وفي سياق العلوم الاجتماعية قد أسهمت في إحداث شروخ في مناهج البحث المتبعة في هذه العلوم. فالعلماء من ذوي الميول المادية والتجريبية لا يميلون إلى التركيز على الجانب المعنوي في دراستهم للمجتمع أو الفرد في المجتمع. وهم يرون أن الجوانب المعنوية مستعصية على الملاحظة والضبط والتجربة، فتراهم يؤثرون دراسة السلوك القابل للملاحظة والتجربة. وإن اضطروا إلى التعامل مع الأفكار والقيم والمعاني، فهم يحاولون اختزالها إلى السلوكيات القابلة للملاحظة، كما كان الحال عند السلوكيين الميتافيزيقيين مثل غلبرت رايل Gilbert Ryle (1900-1976)، ولودفيغ فتغنشتاين

(3) المرجع نفسه، ص 194-195 (بتصرف).

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) المتأخر بحسب بعض التفسيرات. أما العلماء ذوو النزعة المثالية و/ أو الإنسانوية، فيعتقدون أن المنهج السليم في دراسة ما يتعلق بالإنسان فردًا ومجتمعًا يقتضي التركيز على فهم الظاهرة الاجتماعية، «من الداخل» من خلال «التأويل» والبحث عن المعاني والرؤى والرموز والأفكار، كما هو الحال عند مفكرين مثل ماكس فيبر Max Weber (1864-1920)، وكليفورد غيرتس Clifford Geertz (1926-2006)، ور. ج. كولينغوود R.G. Collingwood (1889-1943)، وفيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911).

في القسم الثاني من هذا البحث نتدارس التمييز بين الأحداث Events والأفعال Actions. المقصود بـ «الحدث» هنا كل ما يحدث في الطبيعة غير العاقلة، ونقصد بـ «الفعل» فعل الإنسان. نستعين هنا ببعض المفاهيم اللغوية مثل «فعل» و«فاعل» بالمعنى اللغوي الصرف من أجل صياغة تعريفات محددة قدر الإمكان لمفاهيم «حدث طبيعي» و«فعل إنسان». يعترضنا هنا بعض الصعوبات في التمييز بين هذه وتلك، وذلك لأسباب تتعلق بمفهوم الفعل نفسه، فهو ليس واضح المعالم كليًا. مع ذلك نُصر على القول إن التمييز بين الأحداث الطبيعية وأفعال الإنسان واضح تمامًا في **الحالات النموذجية**.

نقوم في القسم الثالث بمحاولة لتحليل الفعل إلى عناصره البسيطة. يتكون فعل الإنسان في الحالات النموذجية من عنصرين: هناك أولًا الحركات أو التغيرات الجسمانية القابلة للملاحظة، والتي تندرج غالبًا تحت مسمى «السلوك». وهناك ثانيًا ما يقترن بالفعل من مقاصد ونيات وأهداف ومعتقدات ومفاهيم ومعانٍ. تلك هي الأمور التي تميز أحداث الطبيعة من أفعال الإنسان. نعتبر أن الحركات والتغيرات الجسمانية تشكل الجانب «البراني» في الفعل، وهي أيضًا ما هو طبيعي في الفعل. هذا في حين أن المقاصد والنيات والأهداف ... إلخ تشكل الجانب «الجواني» في الفعل، وهي أيضًا ما سميناه بالجانب المعنوي.

في القسم الرابع نطرح تساؤلًا حول العلاقة بين الجانبين البراني والجواني في الفعل. ويفسح لنا هذا المجال لمناقشة الرأي القائل بوجود اختلاف كبير بين الطريق التي يسلكها العلم في تفسير الظواهر على مستوى الطبيعة غير العاقلة وتلك التي يسلكها العلم (أو ينبغي أن يسلكها) في تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية. يقال هنا إن العلوم الطبيعية تتعامل بمفهوم السببية أو العلّية Causality، في حين أن العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعامل بمفهوم التفسير Explanation أو التأويل Interpretation. نقوم في هذا القسم بتوضيح الفرق بين هذين المنهجين في التفسير العلمي ثم نطرح سؤال المفاضلة وإمكانية التوفيق بينهما. لينتهي بنا النقاش إلى القول بأنه ليس هناك تنافس بين التأويل من جهة، والتفسير السببي من جهة أخرى؛ ذلك أن التفسير السببي لأفعال الإنسان يشتمل على المفاهيم المستخدمة في التأويل.

وفي القسم الخامس من البحث، نعرض لبعض الاستنتاجات التي توصلنا إليها، ونلمح إلى بعض الأمور التي لم يتسع المجال لمناقشتها.

أولًا، أحداث الطبيعة وأفعال الانسان

نبدأ ببعض الملاحظات حول مفردة «فعل». لهذه المفردة العربية معنيان اثنان (على الأقل) مختلفان تمامًا: «فعل» بالمعنى اللغوي البحت أي Verb، و«فعل» بمعنى Action، أي ما يقدم الفاعل على فعله. يشير الأول بنحوٍ لا لبس فيه إلى كلمات أو تعبيرات، أي كينونات لغوية بحتة ذات إعراب محدد، في حين يشير الثاني إلى موجودات أو مجريات أو سيرورات، أي كينونات خارج نطاق اللغة، كما سوف يتضح في الحال. لنستخدم مفردة «فعل-v» للحديث عن الفعل بالمعنى الأول، ومفردة «فعل-a» للحديث عن الفعل بالمعنى الثاني(4). نحن معنيون بالمعنى الثاني أكثر من الأول، ولكن لا مفر لنا من التعامل مع المعنى الأول لأنه يمثّل مدخلًا مناسبًا للحديث عن المعنى الثاني. فبعض الأفعال-v يُنبئ عن أفعال-a وبعضها لا ينبئ عن أفعال-a، بل عن مجرد أحداث Events. لهذا السبب تميز اللغة الفلسفية في بعض اللغات (والإنكليزية واحدة منها) بين Verbs of Action وغيرها من الأفعال-v. على سبيل المثال، يعتبر فعل «مات» فعلًا (ماضيًا) ذا إعراب معروف وقواعد صرف مفهومة. ولكن من المشكوك فيه كثيرًا أن الفعل-v («مات») يعبر عن فعل-a قام به فلان المتوفَّى، وإنما يعبر عن حقيقة أن فلان لم يعد في وسعه القيام بأي فعل-a من الآن فصاعدًا، على اعتبار أن الموت يضع حدًا لأفعال الإنسان في هذه الدنيا على الأقل(5). هذا بالطبع على خلاف فعل مثل «أحرق» الذي يتمثل في قيام الفاعل بإشعال النار في شيء ما بما قد يستدعي اللوم والمسؤولية ولو من باب الإهمال.

ما المقصود بالحديث عن فعل-v يعبر عن فعل-a، وفعل-v لا يعبر عن فعل-a؟ ما الأسئلة التي يمكن طرحها حول طبيعة الأفعال وكيف تختلف الآراء حولها؟ لنتدارس بعض الأمثلة.

1. **ثار** بركانٌ. 2. **هبت** ريحٌ. 3. **هرب** فلانٌ من مسرح الجريمة.

4. **سقطت** ورقةٌ. 5. **رفع** متظاهرٌ رايةً. 6. **طارد** كلبٌ قطةً.

7. **بدأت** حربٌ. 8. **استيقظ** زيدٌ. 9. **أيقظ** عمروٌ زيدًا.

10. **قتل** عمروٌ زيدًا. 11. **هاجم** بلدٌ بلدًا آخر. 12. غنى مطربٌ.

من الناحية النحوية البحتة، تحتوي الجمل السابقة جميعها على فعل وفاعل بالمعنى اللغوي المألوف. فنجد في بعض الحالات فعلًا متعديًا، يلحقه مفعول به كما تنص قواعد اللغة (5، 6، 9، 10، 11). أما في بعض في الحالات الأخرى فالفعل من النوع اللازم كما يقول النحاة (1، 2، 3، 4، 7، 8). ولكن هذه الحقائق اللغوية لا تقول لنا ما إذا كان الفاعل المفترض (الريح، المتظاهر، الورقة ... إلخ) قد قام

---

(4) في مرحلة ما قد نجد ضرورة للحديث عن «أفعال» بمعنى «أفعال تُخبر بأفعال» Verbs of Action في مقابل أفعال ليست على هذه الشاكلة. ليس من اليسير الحديث عن أفعال أفعال Verbs of Action وأفعال غير أفعال، من دون المخاطرة بسوء الفهم. سوف نستمر في استخدام المفردات بالرموز المشار إليها، في كل سياق يسمح بحصول لبس، إلى حين زوال الحاجة إلى ذلك لاحقًا في هذا البحث.

(5) من هذه الناحية يختلف فعل-v «انتحر» عن فعل-v «مات» تمامًا. يقتضي فعل-a الانتحار الموت بالطبع، ولكن ليس العكس. يمكن القول إن فعل-v «انتحر» يعبر عن فعل يقوم به فلان المنتحر. كما يمكن النظر إلى الانتحار على أنه آخر فعل يقوم به من يقدم على وضع حد لحياته.

بفعل ما بالمعنى غير اللغوي الذي نحاول الوقوف عليه. فالحرب (مثلًا) ليست فاعلًا-[a] بالمعنى المقصود، بل إنها مجمل أفعال الفاعلين الحقيقيين من جند وقادة جند يهاجمون أو يدافعون، يتقدمون أو يتقهقرون، يطلقون النار أو يحفرون الخنادق. كما السقوط من على الشجرة ليس فعلًا تقوم به الورقة، بل إنه مجرد حدث من الأحداث التي يزخر بها عالمنا: نقول: «كانت الورقة في هذا الموضع على الشجرة ثم غدت في ذلك الموضع الأقل ارتفاعًا من الموقع السابق بعد ذلك ببرهة وجيزة». الشيء نفسه يقال عن ثوران البركان وهبوب الريح.

تختلف حالة «طارد كلبٌ قطةً» عن الحالات المذكورة في الفقرة السابقة. ففي هذه الحالة مجال للحديث عن هدف يهدف إليه الكلب (الإمساك بالقطة)، وهناك تَقَصُّدٌ من نوع معين، وهناك متابعة وتركيز على الهدف لا يخفى على المراقب العادي. هذه أمور لا نجدها في حالة «هبت ريح» أو «ثار بركان» أو «سقطت ورقة». ولكننا مع ذلك نتردد في تصنيف الحيوان كفاعل حقيقي في العالم. فأفعال الحيوان تُنسب إلى الغريزة أكثر مما تُنسب إلى العقل، كما أنها ليست قابلة للمساءلة والتفسير والمسؤولية كأفعال الإنسان. والكلام عن نيات تكنها الحيوانات لا يجده أكثر الناس مفهومًا أو مقنعًا، حتى أكثر محبي الحيوانات بيننا. يبقى هنا السؤال مفتوحًا حول ما إذا كان من الممكن وبأي معنى وإلى أي درجة يمكن نسبة الفعل إلى الحيوان.

أما مثال «هاجم بلد بلدًا آخر» فإنه يطرح مشكلات من نوع مختلف تمامًا. ومن الجدير بالذكر أن أرسطو يثير المسألة على نحو عابر في أحد فصول **كتاب السياسة**، قائلًا: «فمن الباحثين من يدعي أن الدولة أتت بالعمل، ومنهم من يزعم أنها لم تأته، وأن الأقلية أو الطاغية هم من أقدموا عليه»[6]. كما ينبغي أن يذكرنا مثال «هاجم بلد بلدًا آخر» بأحد الافتراضات الكبرى في نظرية الاختيار العقلاني، ذلك الافتراض المثير للجدل والذي يفيد بأن السيرورات/ الظواهر الاجتماعية الكبيرة Macrophenomena (كالحرب والصراعات الطبقية والهجرة والنمو السكاني) قابلة للتفسير بالإشارة إلى اختيارات وقرارات، وفي الحصيلة أفعال الأفراد Microphenomena، وذلك من منطلق اقتناع أصحاب هذه النظرية أن لا مجال للحديث عن أفعال على مستوى الظواهر الكبرى[7] (فلا الدول ولا الطبقات ولا النظم الاقتصادية والسياسية تفعل شيئًا بالمعنى الدقيق للكلمة، بل كل هذا مجاز). بعبارات أخرى؛ كل فعل-[a] بالمعنى الحقيقي هو فعل فردي، ولا مجال هناك لفعل جماعي بالمعنى الحقيقي لكلمة «فعل». هنا أيضًا نجد مسألة خلافية لا يمكن حسمها بسهولة.

وماذا عن مثال «أيقظ عمرو زيدًا»، ومثال «استيقظ زيد»؟، من المفهوم تمامًا من الناحية اللغوية البحتة أن «زيد» في الحالة الثانية فاعل بينما في الحالة الأولى مفعول به. ولكن لو أردنا الحديث عن الـ «فاعل-[a]» بمعنى الكائن الذي يقوم بفعل ما لبات الأمر محرجًا. في الحالة الأولى من الواضح أن

(6) أرسطو، **السياسات**، نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أوغسطينس بربارة البولسي (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957)، ص 115، 1274b.

(7) Daniel Little, *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science* (Colorado: Westview Press, 1991), p. 196.

عمرو فاعل-a بالمعنى الذي نفهمه جميعًا: فهو الكائن الذي يحدث الضجيج أو يلكز زيدًا بهدف إيقاظه من نومه العميق. وزيد في هذه الحالة ليس فاعلًا-a بل هو موضوع فعل-a عمرو. ولكن ما الذي في وسعنا قوله بخصوص مثال «استيقظ زيدٌ»؟ هل يعتبر خروجه من حالة النوم إلى حالة اليقظة فعلًا قام به؟ ليس الأمر واضحًا. فربما تكون يقظة زيد الحالية من فعل-a عمرو. ولكن هل هناك فرق بين يقظة زيد عندما يستيقظ بنفسه بعد أن شبع نومًا، ويقظته عندما يقوم أحد بإيقاظه بعد أن شبع نومًا؟ أليس الأمر الحاصل لزيد شيئًا واحدًا، وهو أنه الآن في حالة يقظة؟ فكيف يمكن أن يكون زيد موضوع فعل في الحالة الأولى وليس كذلك في الحالة الثانية، مع أنه ليس هناك فرق بين من استيقظ بنفسه ومن تم إيقاظه من قبل الغير؟

لا نجد ما يحيرنا في الأمثلة 3، 5، 9، 10، 12. فهي جميعها أمثلة على أفعال يقوم بها البشر. تشتمل هذه الأفعال على حركات جسمانية، وفيها درجات متفاوتة من الرويّة والنية والتدبر والدراية، كما يمكن لفاعلها أن يقدم عللًا أو تفسيرات تفسر أو تعقْلِن ما فعله. وهذه أمور لا يمكن نسبتها إلى الجمادات ولا النباتات (ولا الحيوانات، حتى المتطورة منها بحسب ما يرى البعض). فالجماد والنبات كائنات لا تفعل-a حتى لو كان اسمها في موضع إعراب فاعل-v. أما الإنسان فأمره مختلف؛ إذ يتحرك الإنسان في اتجاه الشمس، كما أن زهرة عباد الشمس تتحرك في اتجاه الشمس، ولكن شتان ما بين هاتين الحركتين. أنت تسعى لشيء معين (الحصول على قدر أكبر من فيتامين دال مثلًا)، أما الزهرة فمن غير المفهوم تمامًا أن ننسب إليها أي مسعى. هل هناك معنى للقول إن «مساعي» زهرة عباد الشمس «تتكلل» بالنجاح أحيانًا وبالفشل أحيانًا أخرى؟ هل يمكننا القول إن الحيوان الذي يتمرغ في الطين يسعى لتحقيق غاية كالمحافظة على حرارة الجسم أو التخلص من طفيليات جلدية (مع أن هذا ما يتحقق بالضبط)؟ يعرف أحد مؤلفي أشهر الكتب في الحقبة الحديثة في موضوع الفعل أنتوني كيني Anthony Kenny (1931-) مفهوم الفعل بأنه الجواب عن سؤال: ماذا **فعل** فلان؟[8] حيث يكون الجواب على شاكلة «هرب، سرق، كذب، قام، جلس، تكلم». فلو طبقنا مثل هذا الدرس على النار وعلى الشجرة لوجدنا أننا لسنا مستعدين للجواب عن سؤال مثل: «ماذا فعلت النار؟» بالقول «أحرقت القطن»، ولا للجواب عن سؤال «ماذا فعلت الشجرة؟» بالقول «أثمرت تفاحًا». من المحتمل أكثر أن نستفسر عما **جرى** أو عما **حصل**، بدلًا من السؤال عما فعلت النار أو شجرة التفاح.

قد يظن البعض أن هذه التساؤلات وأوجه التمييز التي نطرحها لا تعدو كونها ألعابًا كلامية لا يترتب عليها أي أمر عظيم. ولكن في وسعنا الرد على هذا القول بالإشارة إلى موقف جهم بن صفوان (ت. 128هـ/746م) الذي يمكن اعتباره، بحق، عميد الجبريين في علم الكلام الإسلامي. ينقل الأشعري (ت. 324هـ/935-936م) في **مقالات الإسلاميين** عن جهم بن صفوان قوله: «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال

(8) Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), p. 107.

تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس [...] وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه»[9].

من الواضح أن جهم بن صفوان يريد أن يلحق الإنسان بالحيوانات والنباتات والجمادات من ناحية الفعل أو القدرة على الفعل. بالطبع حركة يدك موجودة في يدك كما أن تدحرج الحجر موجود في الحجر وليس في أي مكان آخر. ولكن هذه الحركة ليست من فعلك. فأنت لم تفعل، بحسب ما يعتقده جهم بن صفوان، بل إنك قد تحركت وقد كانت حركتك من فعل الله. وقد وجدت مثل هذه النظرة من ينادي بها أو بما هو قريب منها طوال مراحل الفكر الإسلامي في مجال علم الكلام. يخطر بالذهن هنا مقولة أبي حامد الغزالي (1058-1111) التي تقتضي نفي الفعالية عن النار، من خلال القول إن فاعل الإحراق في القطن ليس هو النار بل هو الله تعالى، وأن الله يفعل الإحراق بمناسبة وجود القطن بالقرب من النار[10]. ويكاد الأمر يصل درجة نفي الفعل عن الإنسان عند الأشاعرة من خلال القول بالكسب، وأن الله خالق لأفعال الإنسان الذي لا يفعل شيئًا، بل هو «يكتسب» أفعالًا تنسب إليه من باب تحمل المسؤولية (وليس على سبيل الخلق والإبداع)[11].

مثل هذه الأطروحات ليست شيئًا عفّى عليه الزمن، فهي جزء من نقاش أكبر ننفتح عليه الأمس واليوم من خلال ما هو مطروح في الفلسفة الحديثة والمعاصرة من أفكار ومواقف. فقد قال الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر بأن الإنسان آلة[12]. وبما أن الآلة جماد فلا بد أن التمييز بين أفعال الإنسان و«أفعال» الجماد ليس له ما يبرره. هناك أيضًا ما يجري من أبحاث ومناقشات بخصوص إمكانية خلق الذكاء اصطناعيًا في الروبوت الذي «يفكر» (ومن ثمّ «يخطط» وربما «ينوي»؟). والروبوت بالطبع هو آلة. مثل هذه الاعتبارات تدعونا إلى التفكير جديًا في تحديد معنى الفعل وإلى من تمكن نسبته وبموجب أي شروط. ليست المسألة ألعابَ كلامٍ أو حيلًا لغوية.

تشتمل أفعال الإنسان بالمعنى المألوف للعبارة على أفعال من قبيل: **نهض، رفع، قتل، زار، جلس، شكا، أحرق، أرسل**، وهي في أغلبها تتضمن حركات جسمانية. أما ما هو من قبيل: **سمع، رأى، اعتقد، علم، تشكك، أراد، قصد، رغب**، فهو موضع خلاف. يطلق البعض على هذه تسمية «أفعال ذهنية» Mental Acts (كما تحدث النحاة العرب عن «أفعال القلوب»)، ويرى أنها غير قابلة للاختزال إلى حركات جسمانية بتاتًا. والبعض يظن أنها ليست أفعالًا. ما يعنينا بالدرجة الأولى في هذا البحث ليس «الأفعال الذهنية» - إذا كانت هذه حقًا أفعالًا يقوم الإنسان بفعلها - لكن ما نود تفحصه مليًا هو

(9) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 1، ط 2 (القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، 1969)، ص 338.

(10) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج اليسوعي، تقديم ماجد فخري، ط 2 (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962)، ص 195.

(11) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري»، في: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985)، ص 17.

(12) Julien Offray de La Mettrie, *Machine Man and other Writings*, Ann Thomson (ed.), Cambridge Texts in the History of Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 3–42.

الأفعال بالمعنى الجلي القابل للملاحظة، كتلك الذي ذكرناها قبل قليل. ذلك أنها أوضح في معناها، كما أنها تشتمل على جانب جواني يتعلق بالأفكار والمقاصد والمعاني.

ثانيًا، التحليل الأنطولوجي للفعل

كيف نفهم الأفعال-[a]؟ كيف نحللها؟ وما عناصرها؟ انطلاقًا من دراسة الأفعال-[v] (بالمعنى اللغوي البحت) قدمت فيلسوفة بريطانية معاصرة هي جينيفر هورنزبي Jennifer Hornsby أطروحة تفيد باقتران كل فعل-[v] متعد بفعل غير متعد على النحو التالي: إذا **رفع** فلان الراية فإن الراية **ترتفع**؛ إذا **زوّج** فلان ابنته فإن الابنة **تتزوج**؛ إذا **علّم** الأستاذ التلميذ فإن التلميذ **يتعلم**[13]. في وسعنا تدارس مثل بسيط على نسق الأفعال-[v] التي تستخدمها هورنزبي من أجل التعرف إلى عناصر الفعل-[a] والتمييز بين الأفعال-[a] والأحداث. (سوف يتضح لاحقًا أن عناصر الفعل، والتمييز بين الفعل والحدث ليست أمورًا مرتبطة بالتمييز بين الفعل المتعدي والفعل اللازم، لأن الأفعال اللازمة تمامًا مثل الأفعال المتعدية في وسعها أن تعبر عن أفعال يقوم بها البشر دون أي لبس كما هي الحال في الأمثلة 3، 5، 9، 12).

هب أنني أقوم بمراقبة امتحان كتابي حيث يجلس أمامي طلبة منهمكون في كتابة أجوبتهم. ألتفت إلى طالب معين في لحظة ما، فأرى ما أرى. تسألني أنت: ماذا رأيت؟ في وسعي تقديم جوابين مختلفين؛ الجواب الأول: «**تحرّكت** عينا الطالب بحيث بات من الممكن رسم خط مستقيم بين العينين وورقة الطالبة التي تجلس بجواره». الجواب الثاني: «**حرّك** الطالب عينيه بحيث صار من الممكن رسم خط مستقيم بين العينين وورقة الطالبة التي تجلس بجواره».

يثير هذان الجوابان سؤالين مختلفين، يبدو أولهما في غاية البساطة في حين أن ثانيهما مقلق بعض الشيء. أولًا، ما الجواب الصحيح (الصادق)؟ ثانيًا: كيف يمكن حسم الموضوع حول صدق أو بطلان هذا الجواب أو ذاك؟

إذا كان هناك من يظن أن لا فرق بين هذا الجواب وذاك، فهو مدعو إلى التفكر في التمييز بين هذه الأزواج من الأفعال-[v]: «رسَب»/ «رسَّب»، «سقط»/«أسقط»، «ضحك»/ «أضحك»، «مات»/ «أمات» (بمعنى «قتل»)، «امتنع»/ «منع»، وعشرات الأزواج المشابهة. كل من خبر التدريس في المدارس حتى عهد قريب على الأقل يعرف موضوع «رسَّب» و«رسَب»، كموضوع جدل لا نهاية له بين المدرسين والطلبة. يقول الطالب متشكيًا: «رسَّبني الأستاذ!»، فيهرع الأهل إلى إدارة المدرسة لتقديم شكوى ضد الأستاذ الظالم. أما الأستاذ فيدافع عن نفسه قائلًا: «أنا لم أرسِّب ابنكم، ولكنه هو قد رسَب». فشتان ما بين رسَّب ورسَب: قد يستدعي الأول فصل الأستاذ من النظام المدرسي في حين أن الثاني قد يستدعي فصل الطالب!

الآن قارن هذا مع الفرق بين قولي: «حرّك الطالب عينيه»، وقولي «تحرّكت عينا الطالب». إن اكتفيت بالقول: «تحركت عينا الطالب» فسوف يفسح هذا المجال لاحتمال أن الطالب قد كان في حالة شرود

(13) Jennifer Hornsby, «Agency and Actions,» in: H. Steward & J. Hyman (eds.), *Agency and Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 1–23.

ذهني، أو إعياء، أو أي سبب (يعلمه الله) يمكن أن تنتج منه حركة معينة للرأس أو في العينين من دون وعي أو إرادة من الطالب. في هذه الحالة قد لا يكون هناك أي محاولة للغش. فليس في كل مرة يرتسم خط مستقيم بين عينيك وشيء ماثل أمام عينيك يعنى أنك تنظر فيه أو إليه. كثيرًا ما ننظر في اتجاه شيء معين ولكننا لا نراه. تعرف الظاهرة علميًا بـ **Inattentional Blindness** أي «عمى عدم الانتباه» - أي العمى (وهو ليس عمى بالفعل) الناتج من عدم اهتمامنا أو انتباهنا إلى الشيء الماثل أمامنا.

أما إن اخترت القول: «حرّك الطالب عينيه بحيث ...» فأنا في الطريق إلى القول إنه قام بـ أو مهد للقيام بعملية غش (ذلك أن هذه العبارة تكاد تكون مرادفة لعبارة «نظر الطالب إلى ...»). فعبارة «حرّك الطالب عينيه بحيث صار من الممكن رسم خط مستقيم بين عينيه وورقة الطالبة التي تجلس بجواره» لا تتعلق بحركات جسمانية معينة فقط بل إنها تتعلق بفعل **التحريك** (يختلف عن فعل **التحرك**)، ونقترب منه أكثر عندما نقول «نظر الطالب إلى ورقة الطالبة التي تجلس بجواره». ذلك أنه عندما يحرك الإنسان عينيه (ورأسه كما يتطلب الأمر أحيانًا) بهذا الاتجاه أو ذاك فهذا يكون (في العادة) بنية إبصار (أو النظر إلى) ما هو موجود في هذه الوجهة أو تلك. أما كلمة «تحرّكَ/ ت» فهي تشير إلى حدث، أي إلى أمر حصل، من دون أن تخبرنا ما إذا كانت الحركة قد أتت بفعل فاعل (محرك) أم لا. أحيانًا تتحرك عيوننا لأننا نريد أن نرى في هذا الاتجاه أو ذاك فنقوم بتحريكها. وفي أحيان أخرى تتحرك عيوننا ليس لأننا قصدنا النظر في هذا الاتجاه أو ذاك، بل لأننا مجهدون أو مشتتو الانتباه، أو ربما بسبب تناول عقار طبي ذي آثار جانبية غير متوقعة[14].

ما الذي ينبغي لي قوله؟ هل أقول «تحركت عينا الطالب» أم أقول «حرّك الطالب عينيه»؟ قد يظن أحدهم أن الجواب الثاني هو الصحيح، معتقدًا أنْ ليس هناك مجال للشك في أن حركة العينين كانت بفعل فاعل ينوي الغش. فالامتحان صعب، والمادة معقدة للغاية، وهذا الطالب بالذات معروف بكسله وتدني درجاته طوال الفصل. وهذه بالطبع قرائن قوية تؤيد الحكم بالغش. ولكن أليس في وسعنا تخيل مراقب (كاتب هذا البحث مثلًا؟) يكره الجوْر إلى درجة تجعله يتجنب الحكم بالذنب إذا كان هناك أدنى درجة من الشك في براءة الطالب؟ وهل حقًا لا يوجد مكان للشك هنا؟ فكما قلنا ليس في كل مرة يرتسم خط مستقيم بين العينين وما هو ماثل أمامنا يجوز الحكم بحصول الرؤية. ولا يمكن القول إن تحرك عيني طالب كسول متدني الدرجات يعني حتمًا وبالضرورة أنه رأى شيئًا أو أنه كان يقصد النظر إلى الورقة أمام عينيه. وما يجعل الحكم أصعب هو ضرورة وجود نية الغش حتى نقول بحصول الغش. ومن أين لنا أن نعرف ما إذا كان الطالب **يقصد** نقل أجوبة من ورقة الطالبة

(14) هناك تبعات سيمانطيقية تترتب على التمييز بين الفعل المتعدي وقرينه اللازم. لا تبدو مثل هذه الأزواج من الأفعال- حرك/ تحرك، رفع/ ارتفع ... إلخ لافتة للنظر كثيرًا ولكن يجب أن تكون. ربما الفعل غير المتعدي يتماشى مع القول إن للفعل علة داخلية تتحدد تبعًا لتحدد إرادة الفاعل، في حين أن الفعل المتعدي يتماشى مع القول إن للفعل علة خارجية لا تتحدد وفق تحدد إرادة «المفعول به». في الممارسة الفعلية يحتمل أن يكون هناك فرق كبير بين حالة «زوَّج فلان ابنته» (فعل متعدي) و «تزوجت ابنة فلان» هذا مع أن الأمر منظورًا إليه من الخارج لا يبدو مختلفًا في الحالتين: عقد مراسيم زواج بين شخصين بالطريقة المألوفة. ربما ينطبق الأمر نفسه على «صامَ»/ «صوَّم»، «فرِح»/ «فرّح»، «أكل»/ «أكّل».

بجواره؟ هل صرنا فجأة نعلم ما في السرائر؟ بالطبع لا. فاحتمال الخطأ وارد حتى ولو كان بنسبة واحد في المليار. وهذه النسبة تكفي وتزيد من أجل إفساد أي حكم باليقين.

في وسع القارئ تخيل سيناريوهات من هذا النوع بكل سهولة ويسر في أغلب مجالات الفعل. ماذا ترى في محل بيع النظارات الطبية؟ يجرّب أحد الناس نظارةً تلو الأخرى ناظرًا إلى نفسه في المرآة. بعد فترة ما نراه يغادر المحل مرتديًا إحدى تلك النظارات دون التوقف من أجل دفع ثمنها. هل قام هذا الانسان بفعل سرقة؟ أليس هناك احتمال أنه لم يجد ما يعجبه في ذلك المحل، ولكنه، وبسبب انشغال فكره بمشكلات عويصة في عمله وفي حياته العائلية قد نسي أن يعيد النظارة إلى مكانها؟ ليس هذا مستحيلًا. ماذا رأينا بالتحديد؟ سلسلة حركات قابلة للوصف بالطريقة نفسها التي وصف بها سقراط جلوسه في السجن من منظور مراقب يقتفي خطى أناكساغورس في التفسير. هذه الحركات نفسها قد تحصل بفعل فاعل يريد أن يسرق، وقد لا تحصل بهذه الطريقة.

مثال آخر: نرى شخصًا في يده راية وسط جمْع يتظاهر سياسيًا. نرى الراية تتحرك يمنة ويسرة بطريقة منتظمة بينما يبتسم صاحبها ونحن ننظر إليه. هل **يلوّح** هذا الشخص براية؟ وما أدرانا بذلك؟ أليس هناك احتمال أنه مصاب بنوع من المرض يجعل يده ترتعش بشِدّة، يمنة ويسرة، ما يجعل الراية تتحرك ذات اليمين وذات الشمال؟ مرة أخرى، ما نراه هو حركات جسمانية قابلة للوصف بطريقة هندسية فيزيائية تمامًا على نمط وصف أناكساغورس. قد تأتي هذه الحركة بفعل فاعل يعبر عن موقفه السياسي عن طريق التلويح براية، وقد تكون مجرد حركة تحدث في الطبيعة (على خلفية سببية مرضية من نوع معين) مثل كثير من الحركات التي لا نحلم بالحكم عليها بأنها «أفعال» (مثل هبوب نسمة أو سقوط ورقة من أوراق الشجر).

قد يظن القارئ أن هذه الصعوبات مصطنعة، وأنه في الإمكان معرفة الحقيقة بطريقة بسيطة. لنسأل الشخص عما إذا كان يقصد فِعل ما نعتقد أنه كان بصدد فعله. ولكن قليلًا من التفكير يكفي لتبيان أن هذه طريقة ساذجة في التعامل مع المشكلة. فماذا ننتظر أن يحدث إن نحن قمنا بتوجيه مثل هذا السؤال؟ بالطبع، ننتظر أن يجيب الشخص عن السؤال، أليس كذلك؟ ننتظر أن «يفسر» فعله إن كان هناك ثمة تفسير. إذًا، لا بد لهذا الشخص أن **يتكلم** (أو **يكتب** إن لم يكن في وسعه الكلام، أو أن يجد طريقة واضحة لا لبس فيها للتعبير عن نفسه). بعبارة أخرى نتوقع (بحسب المقترح الحالي) أن نجد أنفسنا أمام شخص يتكلم. ولكن أليس **التكلم** فعلًا من الأفعال؟[15] بلى، إنه فعل من الأفعال، تمامًا مثل فعل السرقة أو التلويح بالراية أو الغش في الامتحان. فماذا يعني التكلم إن لم يكن صدور أصوات وحصول حركات شفاه (أو رسم علامات في حالة الكتابة) تحمل معانيَ محددة في ذهن متكلم ينوي نقلها إلينا نحن المخاطَبين؟ وهكذا تعود المشكلات والحيرة التي واجهناها في الأمثلة السابقة لتطل برأسها من جديد: ما نراه (أو ما في وسعنا أن نراه) لا يعدو كونه حركات جسمانية (حركة شفاه، لسان، وأوتار صوتية)، وما نسمعه لا يعدو كونه أصواتًا ذات ترددات

(15) نقصد هنا الحديث عن **أفعال التكلم** Acts of Speaking، وهذا يختلف جدًا عن المقصود **بأفعال الكلام** Speech Acts المرتبطة بأسماء فلاسفة مثل جون أوستن John Austin وجون سيرل John Searle وغيرهما. لن يخفى الفرق على القراء ممن لديهم اطلاع جيد على نظريات أفعال الكلام. يحتاج هذا إلى شرح وبيان ليس له مكان هنا. سوف أقوم بتوضيح المسألة في بحث لاحق.

صوتية قابلة للدراسة العلمية. **أما ما عدا ذلك فلا**. ولكن هذه الأصوات والحركات نفسها (بدورها، وكما هو الحال في حامل الراية) قد تكون قد أتت بفعل فاعل يقصد أن ينقل إلينا ما في ذهنه من معانٍ (بما يشكل جوابًا عن سؤالنا أو تفسيرًا لما طلبنا تفسيره) وقد تكون غير ذلك تمامًا. فكما نعرف جميعًا يمكن الأصوات نفسها التي أسمعها منك عندما تحييني في الصباح قائلًا «صباح الخير» أن تصدر من ببغاء حسن التدريب، من دون أن يعني هذا أن **الببغاء قد تكلم** أو قام بفعل التكلم. ما نعتقد حصوله في حالة الببغاء ليس فعل تكلم بل هو مجرد حدث طبيعي، كما لو أن الرياح في حركة دخولها وخروجها في مسارات متعرجة في بناية متهاوية ذات شبابيك مكسرة قد أسمعتنا أصواتًا تحثنا على مغادرة المكان!

هناك درسان نتعلمهما من هذه الأمثلة. يفيد الدرس الأول أنه ينبغي لنا التمييز بين الفعل، والحدث المجرد الذي يسهل علينا في كثير من الأحيان الخلط بينه وبين الفعل الحقيقي. فمثلًا قد نخطئ فنظن أن حركة الراية يمنة ويسرة في يد المصاب برعشة مرضية شديدة هي فعل **تلويح** يقوم به حامل الراية، ولكن (بالطبع) في مثل هذه الحالة ليس هناك فعل ولا فاعل. أما في حالة البركان الذي يقوم بـ «قذف الحمم» فليس هنا مجال للخطأ. فالبركان ليس فاعلًا بالمعنى المقصود هنا. لا يعتبر قذف الحمم فعلًا يقوم به البركان الثائر، كما يقوم الجندي بقذف «حممه» من المدفع الرشاش صوب أعداء الوطن الذي يدافع عنه. والشخص الذي يقف قبالتك بحيث يمكن رسم خط مستقيم بين عينيه ووجهك لا يعني أنه يبحلق في وجهك، مع أنه يمكنك أن تظن هذا (فتبدأ معه شجارًا في الحال). ولكن لا يمكن قول هذا في وصف حالة ضفدع أو أفعوان «يبحلق» فينا إلا على سبيل المجاز أو الطرفة. هذا مع أننا قد لا نمانع في قول هذا بخصوص الحيوانات المتطورة.

والدرس الثاني: كل فعل (يفعله الإنسان) فهو حدث يحدث، ولكن لا يمكن القول إن كل حدث يحدث فهو فعل (ثوران البركان، حركة الراية في يد المصاب برعشة مرضية). وهذا يشبه قولنا إن «كل إنسان حيوان ولكن ليس كل حيوان إنسان». في حالة مفهوم **إنسان** يترتب علينا إضافة مفهوم آخر (يطلق عليه المناطقة «**الفصل**» Differentia) لمفهوم **حيوان** بحيث نتمكن من التمييز بين **نوع إنسان** Species وأي نوع آخر (**فرس** مثلًا) ينضوي تحت نفس **الجنس** Genus. كذلك الأمر في حالة **فعل وحدث** (على ما يظهر). من الفلاسفة من قال إن الإنسان يعرف بالإشارة إلى كونه حيوانًا ناطقًا، أو عاقلًا أو مدنيًا أو أخلاقيًا، ومنهم من قال بغير ذلك، مما لا يعنينا كثيرًا هنا. لكن ما يعنينا هنا هو أن السؤال نفسه يلح علينا بالإشارة إلى الفعل والحدث. فماذا يمكننا أن نضيف إلى الحدث حتى يرقى إلى مستوى الفعل؟ طرح فتغنشتاين هذا السؤال بطريقة معبرة عندما تساءل قائلًا: «هناك أمر يجب ألا نغفل عنه: عندما أرفع يدي فإن يدي ترتفع. وهنا يحصل الإشكال: ما الذي يبقى إذا طرحت حقيقة أن يدي ترتفع من حقيقة أنني رفعت يدي؟»[16].

(16) منقول بتصرف عن: لودفيك فِتغنشتاين، **تحقيقات فلسفية**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزّاق بنّور (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 621، فقرة 373. ينظر:

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe (trans.) (Oxford: Basil Blackwell, 1953), p. 169.

ما الذي يمكن إضافته إلى الحدث الطبيعي حتى يصير بذلك فعلًا؟ ما الذي يمكن إضافته إلى حقيقة أن يدي ترتفع بحيث يغدو هذا عبارة عن فعل رفعي ليدي؟ لم يكن الجواب عن السؤال الذي طرحه فتغنشتاين على نفسه خافيًا يومًا ما. من الواضح أننا لا ننسب إلى أحدهم فعل السرقة أو الغش أو الكلام أو رفع اليد بالتحية أو الوعد لمجرد مشاهدة بعض الحركات الجسمانية المألوفة، كما لا يعتقد عاقل أن الأفعال المذكورة تختزل إلى مجرد حركات بمواصفات معينة. فنسبة أفعالنا إلينا في كثير من الأحوال (وربما كلها) تشترط علمنا بما نحن فاعلوه أو مقدمون على فعله. لو قال أحدهم «نعم» أو «أوافق» بعد أن سمع كلامًا من شخص آخر، لما حق لنا أن نعتبر أنه قطع عهدًا على نفسه، إذا تبين لنا لاحقًا أنه لم يكن يدري ما يفعله (مثلًا) بسبب عدم إتقانه اللغة أو معاني المصطلحات التي سمعها (أو لأي سبب آخر يحول دون المعرفة).

لا يقتصر الأمر على المعرفة فقط، بل إن القصد والتخطيط والنية والإرادة والرغبة ليست بمنأى عما نعتبره أفعالًا بالمعنى الدقيق للكلمة. ولا ينبغي أن يغيب عن الذهن الإطار الاجتماعي الذي يتم فيه الفعل الإنساني بحيث إن القسم الأكبر والأهم من الأفعال الإنسانية لا يمكن تصوره خارج النطاق الاجتماعي، حيث يكتسب الإنسان معارفه وتتهذب رغباته ويتعلم التعبير عن أفكاره ونياته، آخذًا في الاعتبار نيات الآخرين ورغباتهم وأهدافهم. ففي السياق الاجتماعي، تتكون المعاني التي يستبطنها الإنسان ويتشارك فيها مع غيره ويعبر عنها بلغة عامة يفهمها كل من حوله. لهذا السبب لم يكن من الممكن أن نفهم فعل سقراط في الامتثال لقانون المدينة، بالإشارة إلى حدث أو فعل الجلوس في المحبس كحدث جسماني بحت. من هذا المنظار يمكننا القبول بتعريف فيبر للفعل الاجتماعي بالإشارة إلى «المعنى الذاتي» الذي يحمله بالنسبة إلى الفاعل ومن حوله، على اعتبار أنه يتواءم تمامًا مع النظرة القصدية للأفعال. يقول فيبر:

«يجوز لنا الحديث عن **الفعل** بقدر ما أن الفرد الفاعل ينسب معنى ذاتيًا **Subjective Meaning** لسلوكه، سواء كان ذلك السلوك خفيًا أو معلنًا، وسواء تمثل ذلك في تجنب أمر ما أو السير قدمًا نحوه. ويعد الفعل اجتماعيًا إلى الدرجة التي يشتبك فيها المعنى الذاتي مع سلوك الآخرين، وفي النتيجة يقوم الفاعل بتعديل مسار فعله آخذًا سلوكهم في الاعتبار»[17].

لا ينبغي لنا الظن أننا، وفي كل مرة ننسب إلى إنسان ما فعلًا معينًا، نجزم بتحقق كل الصفات المذكورة من أولها إلى آخرها، بتمامها وكمالها. فنهوض الإنسان من مقعده للذهاب إلى الحمام ليس فعلًا اجتماعيًا بالقدر نفسه كالإقدام على الزواج مثلًا، مع أنه يأخذ في الاعتبار أمورًا مثل الاستئذان في المغادرة إذا كان الفاعل يستضيف أناسًا. وليس فعل تناول الطعام فعلًا اجتماعيًا بقدر الخروج في تظاهرة احتجاجية، مع أن الإنسان لا يتناول الطعام كما تتناول الحيوانات الطعام، بل كما تعلّم أن يتناول الطعام في سياق الحياة الاجتماعية. لا يستدعي نهوض الإنسان من مقعده التبجيل بالحديث عن «رغبة» في النهوض أو وجود «نية» للنهوض. في الأحوال العادية لا يترتب على النهوض من

(17) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claus Wittich (eds.), Ephraim Fischoff et al. (trans.), vol. 1 (California/ London: University of California Press, 1978), p. 4.

المقعد وكثير من الأفعال اليومية المعتادة أي مسؤولية أخلاقية، ولا تستدعي إلا أقل القليل من الروية أو التدبر. ولكن لا يمنع من احتسابها أفعالًا.

مع ذلك، يمكننا القول إن فعل الإنسان/ الكائن الاجتماعي في الحالات النموذجية يحتوي على عناصر المعرفة والإرادة والحرية والمسؤولية والتأطير الاجتماعي المناسب. لذلك ومن منظار معين في وسعنا أن نتفهم إصرار أبو حامد الغزالي على نفي صفة الفعل عن النار. فإذا كان معنى الفعل في ذهن الغزالي شيئًا قريبًا مما نحن بصدد الحديث عنه، فإن النار لا يمكنها أن تكون فاعلًا بأي حال من الأحوال. ولكن ما لا قد نفهمه أو نتعاطف معه كثيرًا هو نفي صفة الفعل عن الإنسان كما زعم جهم بن صفوان والأشاعرة أصحاب نظرية الكسب بحسب بعض الآراء[18].

يفترض أن نجد هنا ضالتنا في الفصل الذي يميز بين الأفعال وبين المجريات الطبيعة: فلنقل إن الأفعال هي أحداث تقترن بالقصدية. سوف نستخدم مصطلح القصدية على نحو فضفاض نوعًا ما، للإشارة إلى «الجوانب الجوانية» في الفعل بما فيها المعرفة والرغبة والاختيار والمعاني الاجتماعية التي يستبطنها الفعل ... إلخ، ذلك أنه لا يهمنا في سياق هذا البحث الوقوف على العلاقات والفروق بين الرغبة والإرادة والاختيار والمعرفة والحرية والمسؤولية وغيرها. من الواضح أن هناك علاقات وثيقة إضافة إلى فروق[19]، ولكن هذه مسائل تحتاج الى أبحاث مختلفة لا تعنينا هنا. كل ما يعنينا هو القول إن الفعل الإنساني/ الاجتماعي يشتمل على جوانب جوانية/ ذاتية (قصدية) مثل كذا وكذا، وأنه بذلك يختلف عن مجرد الحركات الفيزيائية.

كيف تقترن القصدية - كائنة ما كانت بالتحديد - بالأفعال؟ ليس في وسعنا تجاهل هذا السؤال. لا بد من الإجابة، فهذا هو لب الموضوع في الحديث عن طبيعة فعل الإنسان. فلنطرح السؤال إذًا: ما دام أن القصدية تميز الأفعال عن مجرد الأحداث، فما العلاقة بين الأفعال والقصدية؟

ثالثًا، المقاصد والأفعال: العلاقة السببية

يعود أحد أقدم الأجوبة عن السؤال الذي طرحناه للتو إلى أرسطو الذي اشتهر عنه قوله: «المبدأ الأول في الفعل وسببه المحرك (Moving Cause) [...] هو الاختيار العقلاني. وأما الاختيار العقلاني بدوره فسببه المحرك هو الرغبة (Desire) والتدبر من أجل تحقيق الغاية (Goal–Directed Reason)»[20].

مثل ذلك: تخيل أن فلانًا يشعر بالعطش، ويرغب في شرب بعض الماء. تلك هي الغاية التي يريد تحقيقها. يُعمل فكره في الوسيلة، فلا يجد من حوله إلا بعض الماء الذي لا يبدو صالحًا للشرب

(18) حنفي، ص 17.

(19) نتوقف عند هذه المسألة مطولًا في بحث مقبل.

(20) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Roger Crisp (ed., trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1139a.

جاء في النص العربي: «"فمبدأ الإحداث إنما هو الاختيار المدبر الذي عنه تصدر الحركة الأولية"»، ينظر: أرسطوطاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية من الفرنسية أحمد لطفي السيد (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924)، ص 117.

تمامًا. يتدبر في الأمر قليلًا ثم يختار أن يشرب ذلك الماء. يملأ كوبًا بالماء ثم يشرب. هكذا نعلل ما قام به من فعل: لم تكن سلسلة الحركات الجسمانية التي أدت إلى وصول الماء إلى جوفه مجرد حدث ميكانيكي من أحداث الطبيعة، بل كانت فعلًا قصديًا، سببه، أولًا، رغبة في تحقيق غاية معينة (شرب الماء)، ثم، ثانيًا، المعتقدات أو الأفكار المتعلقة بالوسائل المؤدية إلى تحقيق الغاية. وأما العلاقة بين الفعل من جهة والرغبات والمعتقدات من جهة أخرى، فهي في جوهرها علاقة سببية. فنحن نطرح حولها السؤال «اللماذي» المعتاد (لماذا حصل ذلك؟) ويأتينا الجواب بلغة «لأن كذا» و«بسبب كذا» حاملًا المعنى نفسه الذي تحمله هذه الكلمات في سياق تفسيرنا لأحداث الطبيعة. صحيح أن مادة الإجابة تحتوي على مفاهيم القصد والهدف ... إلخ، ولكنها وبوصفها علاقة سببية لا تختلف عن العلاقة السببية التي تحكم مجريات الكون في مختلف أرجائه؛ لا تختلف في شيء سوى أن مسببات الفعل الإنساني هي من نوع يقتصر وجوده على الكائنات العاقلة مثل بني البشر (الرغبة، القصد، الاختيار، التدبر).

وجد هذا التفسير نصيرًا قويًا له في شخص دونالد ديفدسون Donald Davidson (1917-2003) الذي يعتبر من أهم الفلاسفة التحليليين المهتمين بفلسفة الفعل وفلسفة المعنى. ينظر ديفدسون إلى العلاقة السببية بوصفها الصمغ اللاصق في الوجود، فمن دونها ليس هناك إمكانية للوجود أصلًا[21]. لذا، وبحسب ما يرى هذا الفيلسوف، لا ينبغي أن يكون إخراج الفعل البشري من نطاق السببية قرارًا سهلًا، ذلك أنه يعني أن الفعل الإنساني يشكل استثناء على كل ما يجري في الوجود، فلا يعود الفعل قابلًا للفهم أو التفسير، على خلاف كل شيء آخر. يقول ديفدسون مخالفًا رأي من لا يعتقدون بصواب موقف أرسطو: «لو كانت التفسيرات السببية غير ذات علاقة مطلقًا [...] بمحاولتنا فهم أفعال الإنسان لفقدنا القدرة على تحليل معنى كلمة 'لأن' (Because) التي نستخدمها حينما نقول 'قام فلان بفعل كذا لأن [...]'، حيث ينتهي الكلام بذكر سبب أو علة فعل [...] يعترض [البعض] على محاولة أرسطو تفسير العلاقة بين الأفعال وعللها باستخدام مفهوم الرغبة (Wanting) كمفهوم سببي (علة فاعلة). ولكنني أقول إنه وفي ظل عدم وجود أي تفسير بديل مُرضٍ فإن الحجة الأقوى في صالح نظرية أرسطو هي أنها النظرية الوحيدة التي تفسر العلاقة المحيرة بين الفعل وعلة الفعل»[22].

يزعم ديفدسون أن ليس هناك طريقة لفهم منطق سؤال «لماذا؟» وجواب «لأن ...» ما عدا الطريقة السببية. ستتعرف بعد قليل إلى طريقة مغايرة لفهم السؤال والجواب. ولكن علينا، وبغض النظر عن الحكم النهائي بخصوص هذه المسألة، التمييز بين القول بالسببية والقول بالحتمية. فكثيرًا ما يقال إن أحد الفروق المهمة بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية (بما فيها الفعل الاجتماعي) يتلخص بالقول إن الأولى خاضعة لمبدأ الحتمية ما يجعلها قابلة للتنبؤ، في حين أن الثانية تنبع من مبدأ الإرادة الإنسانية الحرة، الأمر الذي يجعلها غير قابلة للتنبؤ وعرضة للاستثناءات.

(21) Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 2001), pp. xv.

(22) Davidson, «Actions, Reasons, and Causes,» *The Journal of Philosophy*, vol. 60, no. 23 (November 1963), p. 693.

يعتقد الكثيرون أن الفيلسوفة الإنكليزية آنسكوم قد وجهت ضربة قاصمة، ليس فقط إلى الاعتقاد أن الحتمية والسببية هما الشيء نفسه، وإنما أيضًا إلى الاعتقاد أن الحتمية أمر قائم في الأساس، سواء على مستوى الظواهر الإنسانية أو الطبيعية. فبعض الأسباب موجبة **Necessitating** بمعنى أن نتيجة ما قد تترتب عليها بلا استثناء (مثلًا: لا أحد ينجو من داء الكلب من دون علاج)، في حين أن **كثيرًا** من الأسباب ليست موجبة. والمثل الأشهر على تلك الأخيرة ما يسمى بقنبلة فاينمان **Feynman Bomb** نسبة إلى عالم الفيزياء المشهور رتيشارد فاينمان **Richard Feynman**: يتم وضع القنبلة إلى جانب مادة مشعة بحيث لا تنفجر إلا إذا بلغ الإشعاع في لحظة من اللحظات درجة معينة من القوة بحسب مقياس غايغر (لقياس قوة الإشعاع النووي). فإذا انفجرت القنبلة في لحظة معينة كان ذلك بسبب بلوغ الإشعاع درجة معينة من القوة. ولكن بلوغ الإشعاع تلك الدرجة من القوة ليس أمرًا محتمًا، ذلك أنه، وبحسب معطيات فيزياء الكمْ **Quantum Mechanics**، لا يمكن التنبؤ بما إذا كانت الذرة الفلانية سوف تتحلل في أي لحظة من اللحظات المقبلة. وبما أن بلوغ الإشعاع درجة معينة من القوة يعتمد على تحلل عدد كاف من ذرات المادة المشعة فهذا يعني في الحصيلة الأخيرة أن انفجار القنبلة ليس أمرًا حتميًا، مع أن لحدوثه (حين يحدث فعلًا) سببًا كافيًا[23].

يقول الذين يؤمنون بالحتمية إننا لا ننجح في التنبؤ بالأحداث المقبلة بسبب جهلنا بكل الظروف المحيطة، وعدم معرفتنا بالقوانين الطبيعية: ليس في وسع الطبيب أن يتنبأ ما إذا كنت سوف أصاب بمرض من النوع المعدي إذا اختلطت مع مصاب؛ وذلك بسبب جهل الطبيب بالظروف المحيطة بي وقوة الجهاز المناعي عندي ... إلخ. ترد آنسكوم على ذلك بالقول إن ذلك يفترض أن الأسباب التي تسبب الأمراض تحتمها. وهذا ليس أمرًا مفروغًا منه بحسب رأيها. فنحن نفهم معنى القول إن فلانًا مرض بسبب عدوى انتقلت إليه من شخص آخر من دون أن نعرف ما إذا كان من المحتم عليه أن يمرض بعد أن خالط المصاب بالمرض[24].

وفي النتيجة ليس هناك مبرر للظن ضرورةَ الفصل بين مناهج دراسة الظواهر الطبيعية والاجتماعية انطلاقًا من إشكاليات الحتمية والسببية. فالعلاقة السببية وحقيقة انتظام الظواهر (دونما حتمية في أي من الحالتين) هما الشيء نفسه. لأفعال الإنسان أسباب ولكن أفعال الإنسان ليست حتمية. سمّ هذا «حرية الإرادة» إن شئت، ولكن ما الداعي إلى ذلك؟ نحن جميعًا متفقون أن للسرقة أسبابًا اجتماعية أو نفسية، وفق ما ينبئنا به العلماء الاجتماعيون. ولكننا لسنا مستعدين للقول إن القيام بالسرقة أمر محتم على من يقومون بها. ليس هذا لأن الإنسان حر الإرادة، وإنما، وبكل بساطة، لأن الأسباب في كثير من الحالات لا يترتب عليها نتائج حتمية. وحتى في حالة الحيوانات، إننا لا نعرف عالمًا قد برهن على أن تحرك قط نحو الطعام أمر «محتم»، حتى لو كان القط جائعًا والطعام شهيًا!

مع ذلك لم يحل هذا دون نشوء معارضة قوية للتوجه الذي يقضي بإمكانية تفسير أفعال الإنسان، بالإشارة إلى مفهوم السببية المستخدم في العلوم الطبيعية. يقول جون هايمان إنه لم يكن ليخطر

(23) Anscombe, p. 146.

(24) Ibid., p. 136.

ببال أحد أن ينكر وجود علاقة سببية بين المقاصد والأفعال، حتى شرع فتغنشتاين في ثلاثينيات القرن الماضي في مهاجمة تلك الفكرة[25]. يقول هذا الأخير في **الكتاب الأزرق والكتاب الأسمر**: «تعبر قضية 'يعود الفعل **س** إلى السبب **ص**' عن فرضية. ولا تنهض هذه الفرضية على أساس سليم إلا إذا توافر لدينا عدد من التجارب (Experiences) التي تُظهر (ولو بشكل تقريبي على الأقل) أن الأفعال تتبع، وبشكل منتظم، تحقق ظروف معينة نسميها أسباب الفعل. ولكن [في حالة أفعال الإنسان] لا يلزمنا وجود عدد من التجارب المؤيدة لكي ندرك المبرر الذي دعانا للإفصاح عن رأي معين، أو للتصرف بطريقة معينة. هناك فرق بين القواعد التي تحكم استخدام كلمة 'مبرر' (Reason) وكلمة 'سبب' (Cause) وهو يشبه الفرق بين القواعد التي تحكم استخدامنا لكلمة «دافع» (Motive) وكلمة 'سبب'. [...] في حالة الأسباب كل ما يمكننا القيام به هو التكهن (Conjecturing) بوجود سبب أو أسباب معينة. أما في حالة الدوافع فإن الأمر ليس كذلك: يمكننا هنا القول: 'من المؤكد أنني أدرك لماذا فعلت ذلك الأمر'، قاصدين بذلك الدافع الذي دفعنا للقيام بالفعل. تحمل كلمة/ سؤال 'لماذا؟' معنيين مختلفين في سياق الحديث عن الأسباب والمبررات. هذا الاستخدام المزدوج، يضاف إليه حقيقة أننا ندرك دوافعنا في حين أنه لا يسعنا سوى التكهن بخصوص الأسباب، كل هذا يجعلنا نقع في الخلط، فنظن أن الدافع عبارة عن سبب ندركه مباشرة، أي أنه سبب منظور إليه من الداخل»[26].

ليس من الصحيح القول إن فتغنشتاين كان سباقًا إلى نقد القول بالسببية في تفسير أفعال الإنسان. فقبل فتغنشتاين بردح من الزمن قال ديلتاي في معرض مراجعته لمؤلف تاريخي يعتمد قاعدة التفسير السببي لظواهر التاريخ: «مهما تعمقنا في دراسة حياة فرد من الناس فمن المستحيل أن نتمكن من رسم صورة لذلك الفرد بحيث نتمكن من الربط بين مجريات حياته أو حياتها من خلال علاقة السبب - النتيجة، وبحيث نتمكن من وصف الطريقة التي تتم من خلالها الاستجابة للمؤثرات من خلال أفعال يقوم بها الفرد»[27]. وهذا أيضًا موقف فيبر الذي جعل من مفردة «التفهم» Verstehen/ Understanding مصطلحًا تقنيًا يشير إلى طريقة محددة في التعامل مع الفعل الاجتماعي، من خلال ما سماه «علم الاجتماع التأويلي» Verstehende Soziologie. يقول فيبر في مقالة بالعنوان نفسه: «إن السلوك البشري (كغيره من مجريات العالم الطبيعي) يتسم بالانتظام، ولكن هناك بعض العلاقات والانتظامات المميزة والتي تسمح بنوع من التأويل القائم على أساس «التفهم» بما لا يتوافر في نظام الطبيعة بشكل عام»[28]. لذا، وكما يضيف فيبر نفسه في مؤلف آخر،

(25) John Hyman, «Desires, Dispositions and Deviant Causal Chains,» *Philosophy*, vol. 89, no. 1 (January 2014), pp. 83–112.

(26) Ludwig Wittgenstein, *Preliminary Studies for «the Philosophical Investigation» Generally Known as the Blue and Brown Books* (Oxford: Basil Blackwell, 1958), p. 15.

(27) Wilhelm Dilthey, *Selected Works*, vol. IV: *Hermeneutics and the Study of History*, Edited with an Introduction by Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi (New Jersey/ West Sussex: Princeton University Press, 1996), p. 265.

(28) Max Weber, «Some Categories of Interpretive Sociology,» Edith E. Graber (trans.), *The Sociological Quarterly*, vol. 22, no. 2 (Spring 1981), pp. 151–180.

فإن العلوم الاجتماعية، تسعى لـ «الحصول على طريقة لتفسير/ تفهم - [السلوك البشري] من نوع نفساني فكري تعاطفي (Empathic)، [الأمر الذي يشكل] مشكلة تختلف نوعيًا عن تلك التي تسعى العلوم الطبيعية الدقيقة لحلها»[29].

لا تزال هذه الصياغة، أو ما هو قريب منها، لخصوصية المنهج والهدف في العلوم الاجتماعية تجد من يؤيدها. منطلقات تشالرز تيلور Charles Taylor (1931-) هي منطلقات فيبر نفسه. يقول تيلور إن على التفسير/ التأويل المقبول للفعل الإنساني أن يظهر العقلانية الكامنة في الأفعال، على الأقل من وجهة نظر الفاعل أو في سياق ثقافته الاجتماعية. وبذا لا تكون الأطروحة التي يدعو إليها سوى «تعبير آخر عن القضية الرئيسة في العلوم الاجتماعية القائمة على التفسير (Interpretive Social Science)، ألا وهي أن على كل تفسير مقبول للفعل الاجتماعي أن يقدم الفاعل بصورة تجعل أفعاله قابلة للتفهم [...] لا يجب أن تكتفي النظرية الاجتماعية بمجرد التنبؤ بانتظام الأحداث الاجتماعية والتاريخية»[30].

وأخيرًا لا بد من الإشارة إلى ما اقترحته آنسكوم، التي تتلمذت على يد فتغنشتاين، من أن العلاقة بين القصدية والأفعال ليست علاقة سببية. ومن ثم ترى آنسكوم أن كلمات «لماذا» و «بسبب» و«لأن» تحمل معاني مختلفة في حالة الأفعال الإنسانية عن تلك التي تحملها في حالة ما سميناه بالأحداث الطبيعية: «نقول أحيانا: لقد كانت محبة فلان للحقيقة سببًا في [...]، وأشياء من هذا القبيل، ولا ريب أن مثل هذه التعابير تجعلنا نميل إلى الظن بأن الدوافع تستجلب الفعل أو أنها تنتجه. ولكن ما تعنيه العبارة السابقة لا يتعدى القول إن 'فلانًا فعل ذلك من منطلق محبته للحقيقة'. وهذا القول هو بمنزلة تأويل للفعل (Interpretation) [ولكنه ليس تعليلًا سببيًا على نموذج سبب - نتيجة]»[31].

يظهر من هذا، وكما يقول جون هايمان John Hyman (1960-)، أن آنسكوم تقدم نموذجًا مختلفًا في تفسير الفعل: ذلك هو نموذج «هدف - فعل»[32]. كما يبدو ولأول وهلة أن هناك بونًا شاسعًا بين نموذج «سبب - نتيجة» الذي يقترحه ديفدسون، ونموذج «هدف - فعل» الذي تقترحه آنسكوم: بين الحديث عن «سبب» انهيار جدار (حدث طبيعي) و«سبب» ذهابك إلى مقهى معين (فعل إنسان). انهار الجدار «بسبب» رداءة المواد المستخدمة في البناء و«لأنه» بني باستخدام حسابات هندسية خاطئة. وإذًا، وقع الجدار ضحية علاقة الجاذبية بين الأرض وكل كتلة مادية على مسافة محددة من سطحها. أما أنت فقد ذهبت إلى المقهى «بسبب» رغبتك في مقابلة صديق لم تره منذ مدّة، و«لأنك» كنت تعتقد أن صديقك ينتظرك في ذلك المكان. هل يعقل أن كلمات «سبب» و«لأن» تعني الشيء نفسه في الحالتين؟ أكان للجدار «سبب» يدعوه إلى السقوط؟ هل يحمل سقوط الجدار أي معنى له

(29) Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Edward A. Shells & Henry A. Finch (eds.), With a Foreword by Edward A. Shils (Illinois: The Free Press, 1949), p. 74.

(30) Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vol. 2: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 116.

(31) Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1957), p. 20.

(32) Hyman, p. 108.

أو لنا، كما يحمل ذهاب أحدهم إلى مكان ما من أجل/ بهدف لقاء صديق؟ أليس من الواضح أن لهذه الكلمات معنى مزدوجًا كما يقول فتغنشتاين؟

في واقع الأمر، ليس من الواضح بتاتًا أن هناك اختلافًا في معاني «لأنه» و«بسبب» بقدر الاختلاف في **طبيعة الأسباب** التي نسوقها. ومن الواضح أن الأسباب التي نسوقها في حالة الجدار تتعلق بقانون الجاذبية والكتلة وخواص مواد البناء وقواعد الهندسة التطبيقية. أما في حالة ذهابك إلى المقهى فالأسباب تتعلق بالرغبات والمعتقدات والقيم («أهمية أن يحفظ الإنسان عهدًا قطعه على نفسه مثلًا»)[33]. لا تتعلق المسألة بمعنى كلمة «سبب» أو كلمة «لأن»، وبعبارات أخرى تتعلق المسألة بطبيعة **الأسباب** وليس بطبيعة **السببية**. المسألة الوحيدة هي ما إذا كان يلزمنا القول بوجود تعارض بين هذين النموذجين المفترضين: نموذج «سبب - نتيجة» ونموذج «هدف - فعل».

كيف يمكن لهذا أن يكون، ما دامت الأسباب الفاعلة في حال الفعل الإنساني تشتمل على الرغبة التي تعني أول ما تعنيه «الرغبة **في تحقيق هدف معين** أو غاية معينة»؟ عندما يريد الإنسان الغنى أو يرغب فيه، أليس الغنى ما يهدف إليه؟ ثم إنه عندما يقوم بالعمل الدؤوب، ويدخر ويستثمر ويفكر في الوسائل، أليست كل هذه أفعالًا من أجل الهدف الذي يرغب في تحقيقه؟ لم لا نقول، والحالة هذه، إن الهدف سبب مُحرِّك؟

قد يعترض البعض بالقول إن الهدف هو ما **نسعى** لتحقيقه، وهو، إذًا، **غير متحقق**. فكيف يمكن لشيء لم يتحقق بعد أن يكون جزءًا من سلسلة الأسباب والمسببات التي يدرسها العلم؟ يخلق هذا السؤال انطباعًا بأن أفعال الإنسان تتطلب نوعًا مغايرًا من التفسير لأنها تتعامل مع «أشياء ليست جزءًا من الطبيعة». فالطبيعة لا تحتوي إلا على ما هو متحقق[34]. هذا صحيح (أو في وسعنا أن نعترف بصحته). ولكن يجب أن نتذكر أن **الهدف هو ما تتعلق به الرغبة**. والرغبة حقيقة نفسية لا نشك في وجودها، كما لا يعاند أحد بالقول إنها علة محركة بمعنى مألوف: بمعنى أنها تدفع الإنسان إلى الحركة من أجل إشباعها، وهي في العادة لا تهدأ قبل أن يتم إشباعها (كما هي الحال عند من يريد أن يشرب ماء). لنقل إذًا إن الهدف يحرك الإنسان، ولكنه لا يحرك الإنسان قبل أن تتعلق به الرغبة[35]. يقول هايمان

(33) هناك أيضًا أسباب طبيعية تساهم في الذهاب إلى المقهى لا نجدها ذات أهمية في السياق الاجتماعي، مع أنها أسباب لازمة لحصول الفعل: القدرة على المشي، الجاذبية الأرضية التي يمكن من دونها أن يطير الصديق إلى مكان آخر غير المقهى. لذا يجب أن لا نحسب الأسباب التي يسوقها الناطق باسم أناكساغورس في تفسير جلوس سقراط عديمة المعنى. فلو لم يكن لسقراط أرجل لما جلس، ولو لم يكن له عينان وأذنان ولسان لم يكن ليتكلم أو ليرى أحدًا. لا نحسب هذه أسبابًا في تفسير جلوس سقراط، ليس لأنها ليست أسبابًا، وإنما لأننا نفترض تحققها في كل الأحوال. إنها من نوع أسباب ثابتة Standing Causes.

(34) ينبغي أن يذكرنا هذا بمقولة فتغنشتاين إن العالم مجموعة من الحقائق (أي الأمور المتحققة) وليس مجموعة من الأشياء كما يفيد المعتقد الدارج. ينظر:

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico–Philosophicus*, D. F. Pears & B. F. McGuinness (trans.), With an introduction by Bertrand Russell (London/ New York: Routledge & Kegan Paul, 1961), p. 5, Parag. 1.1.

(35) في وسعنا المقارنة بين الهدف والمحرك الذي لا يتحرك في فلسفة أرسطو. فعند هذا الأخير يعتبر المحرك الذي لا يتحرك موضوع رغبة بالنسبة إلى الكائنات الأدنى منه مرتبة في الوجود. فهو سبب غائي لحركتها. ولكن العلة المحركة هي الرغبة التي تتعلق بالغاية. الهدف إذًا علة غائية بينما الرغبة في تحقيق الهدف علة محركة. ينظر:

Aristotle, *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (ed.), Introduction by G.D.C. Reeve (New York: The Modern Library, 2001), pp. a26–291072.

محاولًا التوفيق بين نموذج «سبب – نتيجة» ونموذج «هدف – علة»: «إن ما يرغب فيه الإنسان أو ما يهدف إليه موضوع قصدي Intentional Object أو موضوع فكر، وإذًا لا يمكن أن يكون عاملًا سببيًا. ولكن رغبة الإنسان في تحقيق ذلك الهدف هي عبارة عن طبع أو ميل/ نزوع Disposition للقيام بأفعال من شأنها الإيصال إلى ذلك الهدف. هكذا تأخذ الرغبات مكانها كعوامل سببية. لذا نقبل بما تقوله آنسكوم من أن الإشارة إلى الهدف تقدم تفسيرًا للفعل. ولكننا نقول أيضًا إن التفسيرات بحسب نموذج «هدف – فعل» هي تفسيرات سببية أيضًا. فعندما نتوسم في فعلٍ ما «خيرًا» (عندما ندرك أن في وسعه أن يوصلنا إلى الهدف المرغوب فيه) فإن هذا يتسبب في قيامنا به [...] ملخص القول إن تفسير الفعل القصدي بالإشارة إلى الرغبة التي تظهر من خلال الفعل هو تفسير سببي وغائي في الوقت نفسه. فهو سببي لأن فيه إشارة إلى ميل (نزوع) [هو الرغبة نفسها]، وهو غائي لأن هذا الميل أو الطبع من نوع خاص: إنه ميل للسعي نحو تحقيق هدف، أي بعبارة أخرى إنه ميل يظهر في السلوك الهادف»[36].

إذا كان هايمان محقًا في القول بعدم وجود تناقض أو تنافس بين التحليل السببي والتحليل الغائي للفعل فهذا يعنى أن هاتين العبارتين ليستا في حالة تعارض أو تنافس:

• قام فلان بدفع دَيْنه **بسبب** رغبته في تجنب العقوبة المترتبة على عدم القيام بذلك (واعتقاده بأن دفع الوفاء بالدَيْن كفيل بتجنب العقوبة) (تعليل سببي).

• قام فلان بدفع دَيْنه **بهدف** تجنب العقوبة المترتبة على عدم القيام بذلك (واعتقاده أن دفع الوفاء بالدَين كفيل بتجنب العقوبة) (تعليل غائي).

يعود هذا (كما ينبغي أن يكون واضحًا) إلى الخاصية التي يتمتع بها السبب المستخدم في التعليل الأول. فهو ليس سببًا ميكانيكيًا ماديًا بحتًا (كما يمكن سقراط أن يزعم بخصوص تفسير أناكساغورس لامتثال سقراط للأمر القضائي) بل إنه سبب من نوع خاص: فهو يحتوي على رغبة في تحقيق هدف معين (تجنب العقوبة) وهو ما لا يمكن العثور عليه في أي تعليل ميكانيكي للسلوك. كما أنه يحتوي على اعتقادات معينة بخصوص الوسائل المؤدية إلى تحقيق الهدف، وهو أيضًا ما لا يمكن العثور عليه في أي تعليل ميكانيكي للسلوك. فنحن إذا فسرنا مكوث سقراط في غرفة سجنه بهذه الطريقة فليس هنا ما ينبغي الاعتراض عليه.

خاتمة واستنتاجات

يقع مفهوم الفعل الاجتماعي على تقاطع ثلاثة أنواع من المباحث الفلسفية (على الأقل): مبحث الأنطولوجيا، ومبحث الإبستيمولوجيا، ومبحث فلسفة العلوم الاجتماعية. وقد ركّز البحث اهتمامه على الجانب المتعلق بفلسفة العلوم الاجتماعية (مناهج تفسير الفعل، الفرق بين العلوم الطبيعية والاجتماعية)، حيث خلص إلى القول أنْ ليس هناك داعٍ إلى الظن أن علوم الإنسان تتطلب مناهج أو

(36) Hyman, pp. 99, 109.

أساليب تفسير تختلف جذريًا عن تلك المتبعة في العلوم، وأن ليس هناك تناقض أو تنافس بين «تفهم» الأفعال من وجهة نظر تأويلية أو من خلال البحث عن الأسباب بالمعنى التجريبي المألوف.

ولكن المبحث الأنطولوجي كان حاضرًا إلى درجة ما، وذلك من خلال محاولة البحث تحليل الفعل إلى جانب جواني وجانب براني، ومن ثم طرح مسألة العلاقة السببية بين هذين الجانبين. وجدنا أن هذا التحليل يفتح الطريق أمام أسئلة ومشكلات أنطولوجية وإبستيمولوجية من شأنها أن تنعكس على ما يمكننا قوله في فلسفة العلوم الاجتماعية. فتحليل الفعل إلى ثنائية البراني والجواني يذكرنا لا محالة بثنائية أخرى تقبع في الجوار القريب، ثنائية النفس والجسد؛ ذلك أن المقاصد والنيات والمفاهيم والرغبات التي تدفعنا إلى القيام بالفعل هي أمور نفسية، في حين أن السلوك والحركات التي توصلنا إلى تحقيق الأهداف والرغبات هي أمور جسدية تتعلق بجسم الإنسان. فكأن التحليل المقترح للفعل إلى عنصري الحركات والمقاصد يعيد افتراض الثنائية الديكارتية على مستوى الفعل.

كما أن المبحث الإبستيمولوجي كان حاضرًا أيضًا، بالإشارة إلى الصعوبات الإبستيمولوجية التي تترتب على القول بوجود ثنائية البراني والجواني. أهم تلك الصعوبات هي مشكلة الريبة وما يلحقها من تعذر الحصول على أي تفسير مقنع لحقيقة البينذاتية، أي قدرتنا على معرفة الآخر بصفته ذاتًا مغايرة. هنا وجدنا أنفسنا مضطرين إلى طرح أسئلة مثل: كيف يمكنني معرفة أن الآخر «يفعل»، على خلاف أنه «يقوم بحركات جسدية»؟ ما طريقة المعرفة؟ وما مدى اليقين الذي تتسم به؟ كيف لي معرفة أن للآخر وعيًا مثل وعيي، وذاتًا مثل ذاتي، وحياة «داخلية» مثل حياتي؟

لم يتسع المجال للخوض في هذه الأسئلة في سياق هذا البحث. ولكنها مسائل شائكة لا يزال النقاش حولها جاريًا حتى هذه اللحظة، وقد يترتب عليها نتائج تجعل الباحث يعيد النظر في بعض ما قاله في سياق التفريق بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان في المناهج وفي التفسيرات. بناء عليه، هناك حاجة إلى التوسع في موضوعات هذا البحث من جانبين. هناك أولًا الجانب الأنطولوجي الذي ينبغي أن نحسم فيه مسألة التكوين الأنطولوجي للفعل: فهل فعل الإنسان وحدة بسيطة لا تقبل التقسيم إلى عنصرين، واحد منهما «جواني» (المقاصد، المعتقدات، المشاعر ... إلخ) والآخر «براني» (الحركات الجسمانية، السلوك الخارجي)؟ أم أنه وحدة بسيطة لا تقبل القسمة؟ ولكن في هذه الحالة ماذا نصنع بالعلاقة السببية التي يفترض البعض أنها تربط بين سبب ونتيجة يتمتعان بنوع من الاستقلال؟

في المقام الثاني هناك حاجة إلى التوسع في الجانب الإبستيمولوجي المتعلق بمعرفتنا بالفعل في مختلف جوانبه، الخارجي منها والداخلي. أتتحصل المعرفة بطريقة مباشرة، أم أنها معرفة استنتاجية تتوسط فيها نظريات أو فرضيات حول ذاتية الآخر؟ هل يمكن، وكيف يمكن، التغلب على مشكلة الريبة الراديكالية التي تهدد بجعل الذات والذات الأخرى جزرًا منعزلة، فلا ندري كيف نفسر افتراضنا، على

مستوى الحس السليم، بتحقق المعرفة البينذاتية (على صعيد النظرية)، والممارسة البينذاتية على صعيد التفاعل الاجتماعي والنشاط المشترك؟ هذه بعض الأسئلة المهمة التي تستحق بحثًا آخر مستقلًا[37].

المراجع References

العربية

أرسطو. **السياسات**. نقله من الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أوغسطينس بربارة البولسي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957.

________. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**. ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية بارتلمي سانتهلير. نقله إلى العربية من الفرنسية أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. ط 2. القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، 1969.

أفلاطون. **فيدون: في خلود النفس**. ترجمة وتقديم عزت قرني. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق موريس بويج اليسوعي. تقديم ماجد فخري. ط 2. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962.

فِتغنشتاين، لودفيك. **تحقيقات فلسفية**. ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزّاق بنّور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

الأجنبية

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.

________. *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Roger Crisp (ed., trans). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

(37) ينظر في كتاب **انطولوجيا الفعل ومشكلة البينذاتية**، من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. يشكل البحث الحالي الفصل الثاني من هذا الكتاب. أتقدم بالشكر للمركز العربي على السماح بإعادة نشر هذا الفصل كبحث مستقل.

________. *The Basic Works of Aristotle*. Richard McKeon (ed.). Introduction by G.D.C. Reeve. New York: The Modern Library, 2001.

Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2001.

________. «Actions, Reasons, and Causes.» *The Journal of Philosophy*. vol. 60, no. 23 (November 1963).

De La Mettrie, Julien Offray. *Machine Man and other Writings*. Ann Thomson (ed.). Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Dilthey, Wilhelm. *Selected Works*. vol. IV: *Hermeneutics and the Study of History*. Edited with an Introduction by Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi. New Jersey/ West Sussex: Princeton University Press, 1996.

Hyman, John. «Desires, Dispositions and Deviant Causal Chains.» *Philosophy*. vol. 89, no. 1 (January 2014).

Kenny, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1963.

Little, Daniel. *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science*. Colorado: Westview Press, 1991.

Steward, H. & J. Hyman (eds.). *Agency and Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Taylor, Charles. *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth & Claus Wittich (eds.). Ephraim Fischoff et al. (trans.). California/ London: University of California Press, 1978.

________. «Some Categories of Interpretive Sociology.» Edith E. Graber (trans.). *The Sociological Quarterly*. vol. 22, no. 2 (Spring 1981).

________. *The Methodology of the Social Sciences*. Edward A. Shells & Henry A. Finch (eds.). With a Foreword by Edward A. Shils. Illinois: The Free Press, 1949.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. G. E. M. Anscombe (trans.). Oxford: Basil Blackwell, 1953.

________. *Preliminary Studies for «the Philosophical Investigation» Generally Known as the Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

________. *Tractatus Logico–Philosophicus*. D. F. Pears & B. F. McGuinness (trans.). With an introduction by Bertrand Russell. London/New York: Routledge & Kegan Paul, 1961.

الزواوي بغوره | Zouaoui Beghoura*

الفلسفة الاجتماعية
بحث في مفهومها ونظريتها وعلاقاتها

Social Philosophy: A Study of the Concept, Theory and Ties

ملخص: يسعى البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية: ما مفهوم الفلسفة الاجتماعية؟ وما نظريتها في مسألة العلاقة بين القيم والوقائع؟ وما علاقتها بالفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية؟ وتحقيقًا لذلك، أجرينا تحليلًا ومناقشة لميراث مدرسة فرانكفورت Frankfurt School النقدي، والمساهمات الفلسفية المعاصرة المرتبطة بنقد الحداثة؛ بهدف تحديد هذا المبحث الفلسفي الجديد الذي لا يعتبر نوعًا من إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية، بما أنه لا يكتفي بالدراسة الوصفية للمبادئ العلمية، أو بفلسفة للمجتمع، فحسب، وبما أنه لا يقتصر على دراسة الأنطولوجيا الاجتماعية، وإنما يتميز أيضًا بالربط بين الوصف والتفسير، والمعيار الواقع، والنظرية والممارسة، وذلك من منظور نقدي يسعى لتحقيق قيم التنوير.
كلمات مفتاحية: الفلسفة الاجتماعية، مدرسة فرانكفورت، الحداثة، التنوير، الفلسفة السياسية، اللغة.

Abstract: This research aims to answer the following questions: What is the concept of social philosophy? What theory does it offer about the relationship between values and facts? What is its relationship to philosophy, the humanities and social science? To this end, the paper examines the critical legacy of the Frankfurt School and the contemporary philosophical contributions associated with critique of modernity in order to define this new philosophical subject, namely Social Philosophy. This subject is not to be viewed as an epistemology of social science, since it is not simply a descriptive study of scientific principles, or a philosophy of society, and is not limited to the study of social anthropology. It is rather to be characterized as a process of linking description, interpretation, criteria of reality, theory and practice, from a critical perspective that is designed to achieve the values of enlightenment.

Keywords: Social Philosophy, Frankfurt School, Modernism, Enlightenment, Political Philosophy, Language.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة في قسم الفلسفة، جامعة الكويت.
Professor of Contemporary Philosophy, Department of Philosophy, University of Kuwait.

مقدمة

يدرك الناظر في النقاش الدائر حول طبيعة الفلسفة الاجتماعية في مجال الفلسفة المعاصرة عمومًا، وفي الفلسفة السياسية والأخلاقية تحديدًا، بيسر أنه نقاش حديث العهد، ويخضع لاجتهادات نظرية كثيرة، تحاول بيان هويتها، ومساهماتها النظرية، وتعيين حدودها المعرفية، سواء بينها وبين بعض المباحث الفلسفية، أم بينها وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية. فما مفهوم الفلسفة الاجتماعية؟ وما نظريتها في العلاقة بين القيم والوقائع؟ وما علاقتها بالفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية؟

أولًا: في مفهوم الفلسفة الاجتماعية

يمكننا القول إن مفهوم الفلسفة الاجتماعية يتحدد بالاجتهادات النظرية التي قدّمتها مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية ضمن سياق الفلسفة الألمانية المعاصرة، وتحوله إلى عنصر أساسي ضمن عناصر أخرى لا تقل أهمية من حيث الإسهام النظري والمنهجي نقرؤها في بعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ولا سيما في الاتجاه البراغماتي، وفي بعض تيارات الفلسفة الفرنسية المعاصرة.

ومن الناحية التاريخية الفكرية، يرتبط مفهوم الفلسفة الاجتماعية بما قدّمته الفلسفة الألمانية الحديثة، ولا سيما عند هيغل في كتابه **مبادئ فلسفة القانون**، حيث أجرى تمييزًا أساسيًا بين الدولة والمجتمع سمح بإدراك الفرق بين الفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية، بحيث أصبح للفلسفة الاجتماعية موضوع محدد هو المجتمع[1]. وتعزز هذا التصور بجهد ماركس، سواء من جهة النقد الذي قدّمه حول الدولة باسم المجتمع، أو من جهة النظرية التي قدّمها، إضافة إلى جهد الكانطيين الجدد، ولا سيما مدرسة ماربورغ Marburg School، وعلى رأسهم بول ناتورب (1854-1924) وأرنست كاسيرر (1874-1945)[2].

ولقد بات هذا التراث الفلسفي الخصب موضوعًا لقراءات متعددة عند مؤسسي الفلسفة الاجتماعية، سواء أكانوا ضمن مدرسة فرانكفورت، أم كانوا ضمن تيارات فلسفية معاصرة، كما سنبيّن ذلك من خلال تحليلنا لنصوص بعض فلاسفتها، وما أعقبها من تحليلات وتعليقات كثيرة، بحيث رسمت الصورة العامة للفلسفة الاجتماعية.

(1) حول مفهوم هيغل للمجتمع، وتأسيس الفلسفة الاجتماعية، يُنظر على سبيل المثال: جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري، **هيغل والمجتمع**، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)؛ وكذلك:

Franck Fschbach, *Fichte et Hegel: La Reconnaissance* (Paris: PUF, 1999).

(2) حول جهد الكانطية الجديدة في تأسيس الفلسفة الاجتماعية، يُنظر:

Géraldine Lepan, «Politique et critique sociale: Sur la lecture kantienne de Rousseau par Cassirer,» *Recherches sur la philosophie et le langage*, no. 28 (2012), pp. 123–149; Eric Dufour, «La Notion de philosophie sociale chez Natorp,» *Recherches sur la philosophie et le langage*, no. 28 (2012), pp. 151–161.

ولعل أول نص تأسيسي هو نص ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973)، وعنوانه «الوضعية الحالية للفلسفة الاجتماعية ومهمات معهد البحث الاجتماعي»[3]، ذهب فيه إلى القول إن الفلسفة الاجتماعية تمثل نوعًا من التأويل الفلسفي لمصير البشرية، بوصفهم أفرادًا يعيشون في جماعة؛ لأنها لا تهتم إلا بالظواهر التي لا يمكن فهمها إلا من خلال الحياة الاجتماعية المتمثلة في الدولة، والقانون، والاقتصاد، والدين، أي بالشروط المادية والروحية للثقافة الإنسانية في كليتها[4]. وتظهر خلفيتها النظرية في الفلسفة المثالية الألمانية، ولا سيما في فلسفة هيغل التي أصبحت «في أجزائها الأساسية فلسفة اجتماعية»[5].

ولقد توقف هوركهايمر عند جوانب أساسية من هذه الفلسفة، ولا سيما ما تعلق منها بالصراع داخل المجتمع، والعلاقة المتبادلة بين الفرد والمجتمع، وكون الفرد لا يحقق معناه إلا في الوحدات التي تتجاوز الشخص Transpersonnelles، كوحدة الطبقة، والدولة، والأمة[6]. وتتميز بموقفها النقدي من القضايا والمشكلات الاجتماعية والنظرية، على حد سواء، ومنها، على سبيل المثال، موقفها النقدي من النزعة الوضعية التي تركز على الجزئي، وتستبعد الكلي، وترجمته على المستوى الاجتماعي بما يعني اهتمامها بالفرد على حساب الجماعة[7]. ولم يعتبر الفلسفة الاجتماعية علمًا خاصًا، وإنما هي عبارة عن فرع Discipline يدرس الطرق المختلفة والملموسة التي يتبعها البشر في معاشهم، ويستعملونها في كل أنواع اجتماعهم، ابتداء من العائلة إلى الدولة والإنسانية، مرورًا بالتجمعات الاقتصادية والسياسية. وهي بذلك تختلف عن علم الاقتصاد وعلم الاجتماع؛ لأنها تهتم بالواقع ومستوياته المختلفة، وتتخذ مواقف سياسية وأخلاقية[8].

لذلك، خلص هوركهايمر إلى أن العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية يجب ألا تقوم على التنافر، وإنما تقوم على التعاون. ومن الضروري تجاوز ذلك التصور الذي يرى فيه الباحث المختص أن الفلسفة الاجتماعية تمرين عقلي من الوجهة العلمية، ويرى، في المقابل، أنصار الفلسفة الاجتماعية أن ازدهارها لا يرتبط بنتائج الباحث العلمي. إن مثل التصور في نظره قد جرى «تجاوزه

(3) Max Horkheimer, «La Situation actuelle de la philosophie sociale et les taches d'un institut de recherché sociale (1931),» Gérard Coffin, Olivier Masson & Joëlle Masson (trad.), in: *Théorie critique*, *Essais* présentés par Luc Ferry & Alain Renault, groupe de traduction du Collège de philosophie avec la participation de L. Ferry, J. Masson, O. Masson et J. P. Pesron (trad.) (Paris: Payot, 2009), pp. 55–68.

(4) Ibid., p. 55.

(5) Ibid., p. 57.

(6) Ibid., p. 60.

يرى هوركهايمر أن الفلسفة الألمانية الحديثة والمعاصرة، باتجاهاتها المختلفة، قد أسهمت في تأسيس الفلسفة الاجتماعية بطرق مختلفة، باستثناء فلسفة هايدغر التي عرضها في كتابه **الوجود والزمان**؛ بسبب رأيه الذي يقول: إن الكائن ليس كائنًا، إلا من أجل الموت. ينظر:

Max Horkheimer, «La Situation…,» pp. 60–61.

(7) Ibid., p. 61.

(8) Ibid., p. 62.

اليوم بفكرة تطور في العلاقة الجدلية بين النظرية الفلسفية والممارسة العلمية المختصة»[9]؛ لذا، فإن اتباع الطرق العلمية في دراسة المشكلات الفلسفية، قد وجّه معهد العلوم الاجتماعية الذي ترأسه وجهة العمل البيني بين المعارف العلمية المختلفة Interdisciplinarité، ولا سيما مع علم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، وعلم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم التاريخ ... إلخ. وقدَّم في هذا الشأن مشروع خطة عمل لهذا التصور البحثي والجماعي والبيني والملموس والنظري في الوقت نفسه[10]. وكان من نتائجه ظهور عدد من الأعمال، لعل أهمها كتاب **السلطة والعائلة**[11] الذي جمع بين الدراسات الميدانية، والمساهمات النظرية التي ميزت مدرسة فرانكفورت في المسألة السياسية والاجتماعية والأخلاقية، على حد سواء. وكما قال مؤرخ مدرسة فرانكفورت، بول لوران أسون، فإنه مع صعود: «ماكس هوركهايمر على رأس المعهد سنة 1931، تبدد الالتباس من جراء توضيحه بالذات والمطالبة به كضرورة منهجية تحت عبارة (فلسفة اجتماعية)»[12]. ولم يتردد هذا المؤرخ في إجراء مماثلة بين مدرسة فرانكفورت وعلم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية.

قدّم ثيودور أدورنو Theodore W. Adorno (1903-1969)، من جانبه، مجموعة من النصوص المحددة للفلسفة الاجتماعية، لعل أهمها نصه المعنون بـ «آنية الفلسفة»[13]، دعا فيه إلى ضرورة التخلي عن «الوهم» الذي صاحب المشاريع الفلسفية، والمتمثل في إدراك الوجود الكلي عبر قوة الفكر. ويشهد تاريخ الفلسفة عمومًا، وأزمة الفلسفة المثالية خصوصًا، على هذا التلاشي[14]. وبالنظر إلى عدم القدرة على إدراك هذا الكلي، فإن الحل يتمثل في إقامة نوع من التواصل بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاجتماع. وكما يقول: «على هذا التواصل أن يبحث عن مواده العلمية في علم الاجتماع، على وجه الخصوص؛ لأنه العلم الذي يبلور عناصر دقيقة ترتبط بالمواضيع الفلسفية، وذلك بحسب الحاجات الخاصة بعمليات التأويل»[15].

وإذا كان مجال هذا البحث لا يسمح بدراسة مفصلة لعلاقة الفلسفة عمومًا، والفلسفة الاجتماعية خصوصًا، بعلم الاجتماع، كما يرى ذلك أدورنو، فمن المهم أن نشير، على الأقل، إلى ثلاثة عناصر: أولها مفهومه للمجتمع الذي كان وراء النقاش والسجال الذي دار بينه وبين النزعة الوضعية المنطقية،

(9) Ibid., p. 63.

(10) Ibid., pp. 65–67.

(11) Max Horkheimer, «Autorité et famille (1963),» in: *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Claude Maillard & Sibylle Muller (trad.) (Paris: Gallimard, 1974), pp. 229–320.

(12) بول لوران أسون، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعاد حرب، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2005)، ص 11.

(13) Theodore W. Adorno, «L'Atualité de la philosophie,» Antonia Birnbaum & Michel Metayer (trad.), *Tumultes*, no. 17–18 (2001), pp. 153–172.

(14) Ibid., p. 154.

(15) Ibid., p. 168.

والوضعية الجديدة، وبعض روادها، ومنهم، على وجه التحديد، كارل بوبر[16]؛ إذ ذهب إلى القول إن «ما نسميه مجتمعًا، بالمعنى القوي للكلمة، هو ما يظهر نوعًا من التشابك، من دون أن يتجاهل أو يترك شيئًا، حيث العناصر المكونة له كما لو كانت نسبيًا متبادلة، ولها القوة نفسها على التفكير، كما لو كانت واحدة»[17]. وهو ما يعني أن المجتمع يؤلف كليةً، يمثل فيها التبادل جوهره، والوظيفة طابعها الخاص.

ولا يمكن إدراك المجتمع في كليته إلا بدراسة تاريخه، من هنا ربط أدورنو بين دراسة المجتمع والتاريخ، بمعناه الواسع والعميق، في خلاف واضح مع الدراسة الوضعية التي تكتفي بالجانب الوصفي والجزئي للمجتمع. وكما قال، فإن «التاريخ ليس إحدى خلفيات المعرفة الاجتماعية، بل إنه عنصر جوهري يدخل في تركيب كل معرفة اجتماعية»[18]. وأكد ضرورة ربط علم الاجتماع بعلم النفس وعلم النفس الاجتماعي، وهو ما يرفضه أنصار الوضعية والماركسية، على حد سواء، في نظره. ويكمن السبب في ربط علم الاجتماع بعلم النفس، بحسب أدورنو، في أن «المجتمع ليس جمعًا لمواضيع فحسب، بل لذوات أيضًا. علمًا أن دور العوامل الذاتية آخذ في التحول وسط الصيرورة المجتمعية الكلية [...] وبقدر ما يشمل المجتمع الذوات، بقدر ما يصبح هؤلاء جزءًا من النظام، ولا يستقيم النظام من خلال توجهه القمعي للذوات، بل هو يستقيم من خلالهم»[19].

ويعتبر نص الفيلسوف أكسيل هونيث Axel Honneth «الباثولوجيات الاجتماعية: ماضي وحاضر الفلسفة الاجتماعية»[20] بمنزلة النص التأسيسي الثالث للفلسفة الاجتماعية، مقارنة بنصَّي هوركهايمر وأدورنو، ويعبّر، في الوقت نفسه، عن التطور الذي عرفته النظرية النقدية عند الجيل الثالث في مدرسة فرانكفورت[21].

يرى هونيث أن مكانة الفلسفة الاجتماعية في المشهد الفلسفي المعاصر تتصف بالهشاشة؛ لأنه في الوقت الذي تتميز فيه في المشهد الفكري الألماني بالهيمنة على بقية الفروع الفلسفية والإنسانية،

---

(16) عن هذا النقاش والسجال، ينظر:

Theodore Adorno & Karl Popper, *De Vienne à Francfort: La Querelle allemande des sciences sociales* (Paris: Editions Complexe, 1979).

(17) ثيودور أدورنو، **محاضرات في علم الاجتماع**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص 29.

(18) المرجع نفسه، ص 28.

(19) المرجع نفسه، ص 122.

(20) Axel Honneth, «Les Pathologies du social: Tradition et actualité de la philosophie sociale,» in: Olivier Voirol, Pierre Ruch & Alexandre Dupeyrix (trad.), *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique* (Paris: La Découverte, 2008), pp. 39–100.

(21) لقد تركنا عن قصد الحديث عن هابرماس؛ لأسباب أساسية، أهمها أن هابرماس لم يخصص نصًا محددًا للفلسفة الاجتماعية، وإنما أشار إليها في نصوصه الكثيرة، لعل أهمها نص كتابه **النظرية والتطبيق: دراسات في الفلسفة الاجتماعية**، وفيه نقرأ دراسات حول هيغل وعلاقته بالثورة الفرنسية، والماركسية وعلاقتها بالعلم والفلسفة، والمهمات النقدية والمحافظة لعلم الاجتماع، والمشكلات التقنية للمجتمعات المعاصرة، وقبل هذا كله دراسته للنظرية الكلاسيكية في السياسة، وعلاقتها بالفلسفة الاجتماعية. إضافة إلى أنه يميل إلى استعمال مصطلح «النظرية الاجتماعية» بدلًا من «الفلسفة الاجتماعية».

وتشهد توسعًا متزايدًا، فإنها في التقليد الفرنسي والأنكلوسكسوني ليست أكثر من فرع مساعد للفلسفة السياسية، بحيث تكاد تفقد كل ملامح الفرع المعرفي[22].

وسعيًا لتجاوز هذه المفارقة، قدم هونيث أطروحة أساسية، صاغها في تعريف أولي لموضوعها، يقول فيه: «إن موضوع الفلسفة الاجتماعية، وأولويتها، هو تحديد وتحليل عمليات تطور المجتمع التي تظهر كأنها تطورات مضطربة، وتعبر عن باثولوجيات اجتماعية **pathologies du social**»[23].

وبناء على هذه الأطروحة/ التعريف، بيّن هونيث علاقة الفلسفة الاجتماعية بالفروع المعرفية الإنسانية القريبة منها، مسائلًا التاريخ الفكري الغربي الحديث الذي نظر في هذه الأمراض. ومن معالمه، على سبيل المثال لا الحصر، روسو في نقده للحضارة الغربية، فهو وإن لم يستعمل المصطلح، فإنه شخّص انقسام المجتمع واغترابه. وتجلى ذلك في ظهور علم الاجتماع الذي يجب على الفلسفة الاجتماعية أن تأخذ نتائج تحليلاته في الاعتبار، ولا سيما عند الآباء المؤسسين لهذا الفرع العلمي الأساسي في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وتحليل ظاهرة الشمولية، وتتجلى في التجربة النازية والستالينية، وفي العوائق التي تحول دون التطور الاجتماعي لأعضاء المجتمع، والحد من إمكاناتهم في تحقيق (حياة خيرة، طيبة، كريمة، سعيدة). وهذا يعني أن ما يميز الفلسفة الاجتماعية هو اعتمادها على معايير أخلاقية مغايرة لمعايير الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، بالمعنى التقليدي، ولا سيما من جهة العلاقة بين القيم والمجتمع، والمعايير والممارسة، والنظرة النقدية التي تهدف إلى تحقيق الانعتاق.

من هنا نستطيع القول إن هونيث قد أجرى تحديدًا للفلسفة الاجتماعية يقوم على ثلاث خطوات متكاملة: تاريخية عرض فيها آراء الفلاسفة والعلماء الذين أسهموا في تأسيس الفلسفة الاجتماعية، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة، وتحليلية قائمة على تعيين الأمراض الاجتماعية، وأخيرًا مقارنة الفلسفة الاجتماعية ببعض الفروع الفلسفية، ولا سيما الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق.

إذا كانت التحديدات السابقة تنتمي إلى مدرسة فكرية معينة، لها ملامحها الأساسية، مهما تعددت وتطورت، ونعني بذلك مدرسة فرانكفورت، فإن هنالك توجهًا عامًا يحاول أن ينظر إلى الفلسفة الاجتماعية باعتبارها فرعًا فلسفيا جديدًا، يستفيد من منجزات مدرسة فرانكفورت، عبر أجيالها الثلاثة الأساسية، وفي الوقت نفسه يضيف إليها منجزات التراث الاجتماعي والسياسي، الفرنسي والأنكلوسكسوني.

ويعتبر كتاب الفيلسوف الفرنسي فرانك فايشباخ **Franck Fischbach** بعنوان **بيان من أجل فلسفة اجتماعية**، بمنزلة النص التأسيسي الرابع، مقارنة بنصوص هوركهايمر وأدورنو وهونيث، للفلسفة الاجتماعية في المجال الفرنسي تحديدًا، والعالمي على وجه العموم؛ لأنه يحاول الاستفادة من

(22) Honneth, «Les Pathologies du social,» p. 40.

(23) Ibid.

الميراث الاشتراكي والاجتماعي منذ الثورة الفرنسية(24). وكذلك من الجهود النظرية المتمحورة حول المجتمع المدني في إنكلترا منذ القرن الثامن عشر(25)، والفلسفة البراغماتية الأميركية، ولا سيما جون ديوي John Dewey (1859-1952) الذي تحتل إسهاماته مكانة متميزة في الفلسفة الاجتماعية المعاصرة؛ إذ إن الفلسفة تتحدد عنده بما هي ممارسة اجتماعية، هدفها تغيير المجتمع وتحسينه؛ كي يتيح للأفراد تحيين قدراتهم، معتمدين في ذلك على دور التربية والتعليم(26). إضافة إلى جهد بعض المنظّرين وفلاسفة ما بعد البنيوية، أمثال ميشيل فوكو (1926-1984) وبيير بورديو (1930-2002)(27)، بحيث أصبحت الفلسفة الاجتماعية تشير إلى نقد الحداثة الغربية.

وعلى الرغم من الاختلاف الظاهر في الطرح بين هونيث وفايشباخ، في ما يتعلق بتحديد الفلسفة الاجتماعية وتعريفها، فإن النظرة الفاحصة تثبت تكاملهما. والدليل على ذلك هو أن موضوع الفلسفة الاجتماعية عند هونيث إذا كان يدور حول الباثولوجيات الاجتماعية، فإن موضوعها عند فايشباخ يتعلق بالنشاط العلاجي Activité Thérapeutique(28) الذي تقوم به هذه الفلسفة. ومعلوم أن فكرة ربط الفلسفة، على وجه العموم، بالعلاج تعود أساسًا إلى الفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين (1889-1951) الذي جعل من الفلسفة أسلوبًا فنيًا لعلاج المشكلات الفلسفية، و«مهمتها مهمة علاجية»(29). متخذًا

(24) نشير إلى كتابين يحملان دلالة خاصة، سواء لاستعمالهما مصطلح «الفلسفة الاجتماعية» استعمالًا صريحًا، أو لارتباطهما بحدث الثورة الذي كان، ولا يزال، موضوعًا أساسيًا في الفلسفة الاجتماعية. ظهر الأول في نهاية القرن الثامن عشر بعنوان **الفلسفة الاجتماعية مهداة إلى الشعب الفرنسي** (1788)، والثاني بعنوان **الفلسفة الاجتماعية للقرن الثامن عشر والثورة**، وهو ما يفيد ارتباط الفلسفة الاجتماعية بحدث الثورة. يُنظر تحديدًا:

Lucius Junius Frey, *La Philosophie sociale, dédiée au people Français* (Paris: Froullé, 1793); Alfred Espinas, *La Philosophie sociale du XVIII siècle et la révolution* (Paris: Alcan, 1898).

(25) يُنظر على وجه الخصوص: آدم فيرغسون، **مقالة في تاريخ المجتمع المدني**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014).

(26) لمزيد من التفاصيل، يُنظر:

Lucie Chataigne–Pouteyo, «John Dewey (1859–1952): Philosophie sociale, droit et éducation,» *Recherches sur la philosophie et le langage*, no. 28 (2012), pp. 175–192; Laure Bazzoli & Veronique Dutraire, «La Contribution de la philosophie sociale de John Dewey a une philosophie critique de l'économie politique,» *Cahiers d'économie politique*, no. 65 (2013), pp. 129–159.

(27) نشير، في ما يتعلق بفوكو، إلى أن الموضوعات الفلسفية التي ناقشها موضوعات اجتماعية خاصة بالمهمشين والمقصين، أمثال فئة المجانين والمرضى والمساجين والمنحرفين، وكذلك إسهامه في النقد الاجتماعي. وهنالك دراسات كثيرة تناولت الجانب الاجتماعي والفلسفي عند هذا الفيلسوف، يُنظر على سبيل المثال لا الحصر:

Marcelo Otero, «La Sociologie de Michel Foucault: Une critique de la raison impure,» *Sociologie et société*, no. 2 (2006), pp. 49–72.

أما بخصوص بيير بورديو، فإن الأمر لا يحتاج إلى ذكر أنه أحد مجددي علم الاجتماع المعاصر، ويعتبر كتابه **بؤس العالم** من النصوص الأساسية في الفلسفة الاجتماعية؛ لأنه أرسى قواعد علم اجتماع نقدي، إضافة إلى دراساته الرائدة للمجتمع الجزائري، يُنظر على سبيل المثال لا الحصر كتابه:

Pierre Bourdieu, *Esquisses algériennes* (Paris: Seuil, 2008).

(28) Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale* (Paris: La Decouverte, 2009), p. 72.

(29) عزمي إسلام، **لدفيج فتجنشتين** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 78.

من اللغة سبيلًا إلى حل، أو بالأحرى علاج، المشكلات الفلسفية، ولا سيما ما تعلّق بالمشكلات الميتافيزيقية، أو ما يسمى القضايا الميتافيزيقية الخالية من المعنى، في مقابل القضايا العلمية، سواء أكانت قضايا تجريبية، أم قضايا رياضية.

ولكن إذا كانت الفلسفة الاجتماعية تتفق مع فلسفة اللغة، أو بالأحرى الفلسفة اللغوية، كما أسسها فتغنشتاين، في الطريقة[30]، فإنها تختلف معها في الهدف؛ لأن فايشباخ يرى أن العلاج الذي تقدمه الفلسفة الاجتماعية ليس معنيًا بالقضايا العلمية والميتافيزيقية، أو بالتحليل المنطقي للقضايا، كما طبقته الوضعية المنطقية عند هانز رايشنباخ ورودولف كارناب تحديدًا، وإنما هو علاج مضاد لتوجه الفلسفة المعاصرة في عمومه، ولتوجه الفلسفة السياسية والأخلاقية الذي يقلل من كل ما هو اجتماعي ويحقره، بدعوى عموميته أو خصوصيته، على حد سواء. ويظهر هذا الموقف في عدم الاهتمام، على سبيل المثال لا الحصر، بموضوعين هما إشكالية أو قضية العمل، بما هي إشكالية فلسفية، والعلاقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية. وعلى عكس الفلسفة اللغوية، والفلسفة السياسية والأخلاقية، بمعناهما الكلاسيكي أو المتداول في الدراسات الأكاديمية الرسمية، فإن هذين الموضوعين يحتلان مكانة مركزية في الفلسفة الاجتماعية، ولأن موضوع العمل، على وجه التحديد، ينتمي إلى الإمكانات الكبرى التي تتيح للأفراد أن يحققوا ذواتهم، تعتبر الفلسفة الاجتماعية، في توجهاتها المعاصرة المختلفة، استكمالًا للميراث الفلسفي الهيغلي والماركسي[31].

وبناء على ذلك، فإن العلاج الفلسفي المقصود في الفلسفة الاجتماعية يعني «خلق شروط تعاون بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية حول العمل»[32]، على أن نربط العمل نفسه بمسألتين أساسيتين: الأولى التحرر في مقابل الهيمنة، والثانية تحقيق الحياة السعيدة أو الخيرة أو الطيبة أو الكريمة، في مقابل الحياة البائسة أو الشقية أو الهشة أو الذليلة. والنظر في مقولة العمل ليس على أنها تعبير عن ظاهرة اجتماعية واقتصادية فحسب، وإنما بوصفها، كما قال هربرت ماركوز «مقولة وجودية تحدد كينونة الوجود الإنساني، بما هو وجود تاريخي»[33]. وبذلك يدخل العمل ضمن مقولة عامة وأساسية في الفلسفة الاجتماعية، وهي مقولة الممارسة Praxis، والممارسة الاجتماعية على وجه التحديد؛ لأنه لا وجود لمجتمع من دون العمل.

وبهذا المعنى، فإن الفلسفة الاجتماعية تتحدد بغايتها التنويرية والتحريرية من خلال العمل، وتولي أهمية قصوى للشروط الواقعية للعمل، وللعلاقات الإنسانية والاجتماعية القائمة. على أن نفهم هذه

(30) عن الفرق المفهومي بين فلسفة اللغة والفلسفة اللغوية، يُنظر: الزواوي بغوره، **الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة** (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 195-196.

(31) Franck Fischbach, «Philosophie sociale et philosophie du social,» *CIPPA: Centre International de Philosophie Politique Applique.* no. 2 (2012–2013), p. 4.

(32) F. Lordon, «Philosophie et sciences sociales: Vers une nouvelle alliance?» *Cahiers philosophiques*, no. 132 (2013), p. 123.

(33) Herbert Marcuse, *Culture et société* (Paris: Les Editions de Minuit, 1970), p. 128.

العلاقات كما بيّنتها حنة أرندت Hannah Arendt (1906-1975) في كتابها **الشرط الإنساني الحديث**[34]، بعدّه انبثاقًا للاجتماعي، بما هو مولد للحداثة، من خلال ترقية الجانب الخاص المتمثل بالعمل ضمن الفضاء العام، وهو ما يؤدي إلى القول إن الاجتماعي يحتاج إلى السياسي ليؤسسه[35]؛ لذا، يجب رفع الاحتقار وعدم الاهتمام الذي توليه الفلسفة عمومًا، والفلسفة السياسية والأخلاقية خصوصًا، للمجتمع بدعوى نسبيته، وتغيره، وتحوله. ولا تستطيع الفلسفة الاجتماعية تحقيق ذلك؛ أي تحقيق دراسة المجتمع، إلا بالحوار مع العلوم الاجتماعية والإنسانية، مع تأكيد الموقف النقدي، والالتزام الفلسفي بالاجتماعي؛ لأنّه، كما يقول فايشباخ، «مسؤولية الفيلسوف إذا لم تكن تغيير العالم، فإنها تعني، على الأقل، القيام بنوع من المصاحبة النظرية للقوى الاجتماعية الحاملة والقادرة على التغيير»[36].

وبناء على هذا التحليل التاريخي والمعرفي القائم على جملة من النصوص التأسيسية، فإن الفلسفة الاجتماعية، تتميز بجملة من المميزات أو السمات الأساسية التي تحدد مفهومها، ومن أهمها:

• الاعتراف باستقلالية المجتمع والحياة الاجتماعية، والنظر في الإكراهات والقواعد الاجتماعية، مثلما ينظر إليها علم الاجتماع. لكن من دون أن تتماهى معه؛ بسبب طابعها النقدي.

• ارتباط الفلسفة الاجتماعية بالسياق الاجتماعي، وتتحدد بوصفها فلسفة عملية، بما أنها تهدف، على خلاف الفلسفة السياسية والأخلاقية، إلى تحقيق التغيير الاجتماعي، سواء بطريقة تربوية أم بطرق عملية، ضمن أفق يسعى لتأسيس مجتمع أقل مرضًا، ومعاناة، واضطرابًا، وأكثر صحة، وتوازنًا، وعقلانية.

• تسعى الفلسفة الاجتماعية لتشخيص ما هو قائم، وذلك ضمن أفق كانطي، أو بتعبير آخر، ضمن التصور الكانطي المطروح في نص: **ما هو التنوير**؟ أي العمل ضمن أفق التنوير، وتحقيق الذات، والتحرر من الأشكال المختلفة للوصاية[37].

• اهتمام الفلسفة الاجتماعية بتقييم ما هو قائم ونقده، ولا سيما ما تعتبره بمنزلة «التطورات الفاشلة» أو(الباثولوجيات الاجتماعية) في الحياة الاجتماعية.

• اعتبار مدرسة فرانكفورت بمنزلة الأرضية التي انبثقت منها الفلسفة الاجتماعية، ولا سيما عند الفلاسفة الذين درسناهم في هذا البحث، إلا أنها نمت وتطورت في اتجاهات كثيرة، بحيث شملت اتجاهات فلسفية كثيرة، منها الماركسية باتجاهاتها المختلفة، والوجودية عند سارتر،

(34) Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Georges Fradier (trad.) (Paris: Calmann-Levy, 1983), pp. 123-186.

(35) André Enegren, *La Pensée politique de Hannah Arendt* (Paris, PUF, 1984), pp. 68-88.

(36) Laurent Cournarie, «La Philosophie sociale», (2015), accessed on 25/8/2019, at: http://bit.ly/2LdiT0e

(37) حول نص التنوير وتأويلاته في الفلسفة المعاصرة يمكن العودة إلى: الزواوي بغوره، **ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية** (بيروت: دار الطليعة، 2009)، ص 71-99.

والبراغماتية عند ديوي[38]، والبنيوية وما بعدها عند فوكو وبورديو، والأدب، ولا سيما في الرواية الاجتماعية، وبعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة كالنسوية، والتعددية الثقافية، وبالطبع الجهود النظرية لعلماء الاجتماع، وعلماء النفس الاجتماعي، وعلماء النفس، والأنثروبولوجيين، والمؤرخين ... إلخ. وهذا يعني أن الفلسفة الاجتماعية إن كانت قد انبثقت من مدرسة فرانكفورت، فإنها لم تعد محصورة ضمنها؛ بسبب التطورات التي عرفتها المدرسة نفسها، وبسبب تعدد مصادرها في الفكر المعاصر.

ومهما بدت هذه المميزات محددة للمعالم الكبرى للفلسفة الاجتماعية، فإن الذي يجب أن يكون منا على بال هو أن النقاش حول مضمون الفلسفة الاجتماعية لا يزال قائمًا، ويتصدر اهتمامات الفلاسفة والدارسين للمسألة السياسية والاجتماعية، على حد سواء. ومن أهم عناصره علاقة الاجتماعي بالسياسي، وأشكال الصراعات الاجتماعية المختلفة، وعلاقة المجتمع المدني بالدولة، ومسألة حقوق الإنسان والمواطنة، ودور المجال العام وأهميته، وموضوع العمل، وتحولاته ومستقبله، في المجتمعات المعاصرة، وغيرها من الموضوعات التي تناولها الباحثون والفلاسفة في هذا المجال.

ثانيًا: في نظرية الفلسفة الاجتماعية

إذا كنا في ما مضى قد بيّنّا بعض السمات الأساسية لمفهوم الفلسفة الاجتماعية، فإننا لا نستطيع إدراك خصوصية هذا المبحث الفلسفي الجديد ما لم ننظر في تصورها للعلاقة التي تجريها بين القيم والواقع، والنظرية والممارسة، وذلك من خلال موضوع من مواضيعها، ونظرية من نظرياتها. وبالنظر إلى أن المجال لا يسمح بالتفصيل في الموضوعات المختلفة التي تدخل ضمن الفلسفة الاجتماعية، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى موضوع العمل في علاقته بنظرية الاعتراف، بما هي نظرية أساسية في الفلسفة الاجتماعية.

وفي هذا السياق، فإن ما يجب أن يكون منا على بال هو أن الفلسفة الاجتماعية تستمد بعض مبادئها الفلسفية من الميراث الهيغلي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ومنها، على وجه التحديد، أن إدراك أي ملمح من الواقع الاجتماعي يوجب ربطه بالواقع الاجتماعي الكلي. ويتفرع هذا المبدأ إلى ثلاث قواعد مترابطة، وفق المنظور الجدلي الهيغلي: تتمثل القاعدة الأولى في أن النقد الاجتماعي؛ كي يكون ملائمًا، يجب أن يحيل إلى النظام الاجتماعي في مجمله؛ لأن النظرة الجزئية للوقائع تسقط في الأحادية، أو في تضخيم بعض العناصر، وتجاهل العناصر الأخرى. والثانية أن التحليل النقدي للحياة الاجتماعية يتطلب دراستها من وجهة التجارب الفردية والبنى الاجتماعية، بما أن النقد الاجتماعي يهتم بدراسة الأمراض الاجتماعية التي لها أثر في حياة الأفراد الخاصة، ولكن يجب تحليل تجارب

(38) يُنظر صلة البراغماتية بالفلسفة الاجتماعية في:

Roberto Frega, *La Pragmatique comme philosophie sociale et politique*, Jim Gabaret (trad.) (Paris: Éditions La Rue Ulm, 2015).

هؤلاء الأفراد ضمن منطق العمليات الاجتماعية Socialization وإعادة الإنتاج الاجتماعي Reproduction Sociale. وهذا يعني أن الفلسفة الاجتماعية تجمع بين الطرح النفسي والاجتماعي في الوقت نفسه. وتتصل القاعدة الثالثة بطبيعة الفلسفة الاجتماعية، باعتبارها فلسفة محايثة Immanence لا تنظر في الواقع الاجتماعي الذي تدرسه بمنظور تأملي، وإنما تعتبر نفسها جزءًا من هذا الواقع الذي تدرسه، وتحاول دراسته دراسة نقدية. وهذا ما يسمى «مبدأ المحايثة» الذي يميز الفلسفة الاجتماعية، منذ أن حدد بعض معالمها هوركهايمر[39].

وبناء على هذا التوجه المنهجي، فإن الفلسفة الاجتماعية تنظر إلى علاقتها بالممارسة والتطبيق، وفقًا لمبادئ معيارية، يتمثل أحدها في أن معايير النقد يجب ألا تمارَس بطريقة خارجية، أو من الأعلى، على الواقع الاجتماعي، وإنما يجب أن تكون جزءًا من الواقع الاجتماعي نفسه، وهو ما يعني القول بمبدأ المحايثة على مستوى المعايير نفسها، وهذا ما يُصطلح عليه بـ «المحايثة في التعالي» Immanence dans la transcendance[40]. ويتفرع هذا المبدأ المعياري إلى قاعدتين، بحسب النظرة النفسية أو الاجتماعية. يفيد، من الناحية النفسية، أن الفلسفة الاجتماعية معنية بالمطالب التي يتقدم بها الفاعلون أنفسهم، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار أن «البنى الاجتماعية تعيق صياغة التطلعات المعيارية بشكل مباشر وشفاف»[41]. ويعني، من الناحية الاجتماعية، أن الفلسفة الاجتماعية تعطي قيمة إبستيمولوجية مقررة للحركات الاجتماعية، بوصفها مجالًا متميزًا، حيث يمكن للتطلعات المعيارية أن تعبّر عن نفسها تعبيرًا مباشرًا. وبهذا المعنى، فإن الفلسفة الاجتماعية تمثّل التعبير النظري للتطلعات العملية.

ويعتبر العمل موضوعًا أساسيًا في الفلسفة الاجتماعية، وذلك عكس المباحث الفلسفية الأخرى، ولا سيما مبحثي الفلسفة السياسية والأخلاقية؛ بسبب طبيعة المجتمعات المعاصرة التي تقوم على العمل، ولعدّ البطالة أشد بؤس يصيب الفرد المعاصر، بل نستطيع القول، ولا سيما بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة، إن البطالة تعد بمنزلة نفي اجتماعي للفرد.

وبتطبيق مبدأ المحايثة على العمل، يجب الانطلاق من تشخيص أمراض العمل في المجتمع المعاصر. ويقدم علم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد، مجموعة مهمة من الأدبيات التي تسمح برسم ملامحه الأساسية. ولعل أول هذه الملامح تكثيف الجهد، وإضعاف العامل المتمثل في الخوف من البطالة، وما تسببه من تدنٍّ في المنزلة الاجتماعية، وما تؤدي إليه من تشوهات، سواء تعلق الأمر بالصحة الجسدية أم العقلية، أم في العلاقة بالقيم الأخلاقية، وعلى رأسها

(39) Jean-Philippe Deranty, «La Philosophie sociale entre sociologie et psychologie: Le Cas du travail,» *Cahiers philosophiques*, no. 132 (2103), p. 23.

(40) Ibid., p. 24.

(41) Ibid.

قيمة التضامن، وتقدير قيمة العمل، وصلته بالاعتراف بمستوياته المختلفة، الاقتصادية والسياسية والأخلاقية[42]، وبمثال الانعتاق، بما هو «رفع لدرجة الاعتراف في مختلف الفضاءات الاجتماعية»[43].

ولعل من مظاهر أمراض العمل في المجتمع المعاصر ازدياد العمل المؤقت، مقارنة بالعمل الدائم في الوقت الذي تطور فيه حق العمل وما أدى إليه من مرونة بل وسيولة في مراتب العمل ومنازله، ووضع استراتيجيات للحد من العمل الثابت والمستقر نسبيًا، وتكثيف طرق التسيير الجديدة **Management** التي أصبحت تشمل مؤسسات المجتمع المختلفة، وإعادة النظر في قيمة العمل، ولا سيما في القطاع العام أو الحكومي؛ بغرض الخصخصة، ومن ثم إخضاعه لنظم التسيير الجديدة التي تحتكم إلى قيمة المنافسة والربح. ويثبت عديد الدراسات الاجتماعية والنفسية أن خبراء كثيرين من خارج المؤسسات يفرضون على العاملين الإجراءات التي يعتبرونها منتجة ومربحة، من دون الأخذ في الاعتبار واقع العمل نفسه[44].

تفرض هذه الملامح العامة على الفلسفة الاجتماعية أن تنظر في مسألة العمل ضمن واقع الرأسمالية المعاصرة، وأن تبين المميزات الخاصة بهذه الرأسمالية في صورتها الليبرالية الجديدة، معتمدة في ذلك على ما تقدمه الدراسات الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بوصف هذه المرحلة من الرأسمالية. وبالطبع، يمكن الوقوف عند هذه الملامح من دون حاجة إلى الفلسفة الاجتماعية، إلا أن «اللحظة الفلسفية تثبت قيمتها بالنسبة إلى التشخيصات التجريبية المقدمة ما إن يُطرح السؤال حول المكانة التي تحتلها تجربة العمل في حياة الأفراد وتنظيم العمل في البنى أو الهياكل الاجتماعية»[45]. وهذ ما يؤدي إلى طرح مشكلة الذات، ونوعية المجتمع الذي تحيا فيه، والنظام الاجتماعي الذي تجب إقامته.

وإذا كان المجال لا يسمح بدراسة مفهوم العمل دراسة مفصلة، وذلك بالنظر إلى صلته بتراث فلسفي غني ومعقد جدًا، يشمل تراث هيغل وماركس، وما يُعرف بما بعد الماركسية عمومًا، وبمدرسة فرانكفورت بوجه خاص، وعلاقته بالرأسمالية، وبمثال الانعتاق، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى ما له صلة مباشرة بنظرية الاعتراف، كما صاغها أكسيل هونيث وكريستوف ديجور **Christophe Dejours**، وإيمانويل رينو **Emmanuel Renault**[46].

(42) هنالك دراسات كثيرة في هذا الموضوع، يُنظر على سبيل المثال:

P. Coupechoux, *La Déprime des opprimes, enquête sur la souffrance psychique en France* (Paris: Seuil, 2009).

(43) Axel Honneth, «Le Motif de tout conflit est une attente de reconnaissance,» in: *Pensées critiques* (Paris: La Découverte, 2009), p. 181.

(44) يُنظر على سبيل المثال:

Y. Clot, *Le Travail à Cœur: Pour en finir avec les risques psychosociaux* (Paris: La Découverte, 2010).

(45) Deranty, p. 31.

(46) Axel Honneth, «Travail et agir instrumental: A propos des problèmes catégoriels d'une théorie de la société,» Isabelle Germet (trad.), *Travailler*, vol. 2, no. 18 (2007), pp. 17–58.

قدم هونيث نظرية في الاعتراف، تفسر العمل باعتباره موضوعًا للصراع لأجل الاعتراف، وتجعل منه عنصرًا أساسيًا في الاعتراف بالمنزلة الاجتماعية، وبالإسهام الاجتماعي؛ لأن العمل، بحسب تحليله، يشكل فضاء من بين الفضاءات الاجتماعية الثلاثة الرئيسة، ألا وهي: الحب، والقانون، والتضامن. إذ يُجري الأفراد والجماعات تجارب الاعتراف المتبادل الذي يتيح لهم بلوغ درجة معينة من الاستقلال الذاتي، ويمكنهم في المجال الأول من تحقيق الثقة بالنفس، وفي المجال الثاني من تحقيق الاحترام، وفي المجال الثالث من تحقيق التقدير. ولكن من الممكن أن يكونوا عرضة، في هذه المجالات الثلاثة، للإذلال، أو لتجربة إذلال، أو عدم اعتراف. ففي المجال الأول يمكن أن يكون الفرد ضحية قسوة وسوء معاملة، وفي المجال الثاني يمكن أن يُحرَم من حقوقه ويقصى اجتماعيًا، وفي المجال الثالث يمكن أن يكون عرضة للمهانة والإذلال، مثلما هي الحال في العنصرية، على سبيل المثال، أو في كل الأفعال التي تصيب الشخص في كرامته[47].

وبعد تفصيل لمفهوم العمل في التراث المثالي والمادي، خلص هونيث إلى إقرار التغير العميق الذي أصاب العمل، ولا سيما في علاقته بالتقدير الاجتماعي[48]؛ لذلك، حدد العمل بما هو نشاط أداتي، وليس بوصفه وسيلة لتحقيق ماهية الإنسان، كما ذهب إلى ذلك ماركس. ومفهوم العمل، بما هو نشاط أداتي، استعمله هابرماس في نظريته الاجتماعية. ودراسة العلاقة ما بين العمل والاعتراف، يظهر جليًا في النقاش الدائر في النظرية النسوية، أو بالأحرى، في النظريات النسوية، ولا سيما ما تعلق منها بالعمل المنزلي غير المكافأ، أو المجازي؛ إذ تُظهر هذه الدراسات العلاقة بين التنظيم الاجتماعي للعمل، وبين المعايير الأخلاقية التي تحكم نظام التقدير الاجتماعي. يقول: «إن تنظيم العمل الاجتماعي يرتبط ارتباطًا كبيرًا بالمعايير الأخلاقية التي تنظم النسق والتقدير الاجتماعيين في الوقت نفسه»[49]، بحيث تؤدي القيم الأخلاقية السائدة دورًا أساسيًا في تأكيد قيمة أو عدم قيمة عمل من الأعمال.

والمثال النموذجي على ذلك، سواء من الناحية التاريخية أو الواقعية، يتمثل في عمل ربّات البيوت وتربية الأطفال التي اعتُبرت دائمًا عملًا أقل شأنًا من العمل الذي يقوم به الرجال، وهو ما يعني بوضوح وجلاء هيمنة الثقافة والقيم الذكورية؛ لذلك، فإن حظوظ المرأة محدودة في تحقيق التقدير والاحترام اللازمين، وما ينجم عنهما من تحقيق هوية إيجابية. وهذا يعني أن التنظيم الاجتماعي، وتقدير العمل الاجتماعي، يؤديان دورًا مركزيًا في نظام الاعتراف، وأن تشكيل الهوية يمر عبر التنظيم الاجتماعي للعمل وتجربة الاعتراف، ومن ثمة، فإن الخبرات الأخلاقية التي أصيبت بالعطب أو تعرضت له من خلال المهانة والإذلال والظلم، لا تستطيع أن تنشئ هوية إيجابية، وأن العلاج لهذه

(47) Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance* (Paris: Editions Cerf, 2002), p. 114.

(48) Honneth, *La Société du mépris*, p. 198.

(49) Ibid., p. 99.

الخبرات المعطوبة يتطلب التقدير الاجتماعي؛ لذلك، خلص إلى «أن التنظيم الاجتماعي، وتقدير العمل الاجتماعي، يؤديان في المجتمع دورًا مركزيًا في نسق الاعتراف»[50].

ومن جانبه ركّز ديجور، بوصفه مختصًا بالتحليل النفسي، وبمجال الصحة والعمل، على مسألة تقييم العمل، فقد حدد معنى العمل، بوصفه مواجهة لجملة من المواصفات، والإجراءات، والمواد، والأشخاص، وفي الوقت نفسه يعني التعاون مع مجموعة من الزملاء، ومع تنظيم إداري معيَّن؛ بغرض تحقيق الهدف المتمثل في جملة من الخيرات، أو الخدمات. وبهذا المعنى، فإن العمل لا يمكن فصله عن الذات الفردية أو الجماعية التي تحققه، واستنادًا إلى ذلك يطرح السؤال الآتي: كيف يمكن تمييز الإسهام الفردي للذات في إنجازها للعمل؟

يجب، في تقديره، ألا يُختزل العمل بالنشاط الفردي؛ لأن العمل عبارة عن علاقة اجتماعية؛ بسبب ارتباطه بمجموعة معقدة من العلاقات القائمة بين الذات، وأولئك الذين تعمل الذات معهم، أو لأجلهم، ضمن قواعد معلومة، لا تقتصر على جانبها التقني المحض، ولكن لها جانبها الاجتماعي أيضًا، بما أن هذه القواعد هي قواعد للعيش معًا **Le Vivre ensemble**.

ولتحقيق ذلك، وجب قيام تعاون بين الذات وغيرها، وهذا ما يفترض توافر أحوال للتفاهم «بين الذاتي» **Intersubjective**، أو ما سبق لهابرماس أن وسمه بـ «فضاء التواصل». وبالاستناد إلى التجربة الإنسانية في عمومها، فإن ديجور وجرنيه يريان أن هنالك مجالين أساسيين لتحقيق الهوية الذاتية: مجال المتعة والجنس والحب، والمجال الاجتماعي. وفي تقديره أن الاعتراف في العمل يسهم في تحقيق الهوية الذاتية في المجال الاجتماعي. وكما قال: «إن ديناميكية الاعتراف في العمل تسمح بشكل خاص بفهم كيف، وبسبب العمل، تحقق بعض الذوات استقرارًا في هويتها، وتتجنب في بعض الأحيان، وطوال حياتها، مخاطر الأمراض العقلية والجسدية»[51].

وتفيد معطيات كثيرة ناتجة من معاينات «سريرية» إلى أنه عندما يكون العمل ملائمًا لتطلعات الذات في الاعتراف، فإن هذه الذات تتمكن من تنشيط قدراتها، بحيث تنخرط كلية في العمل والاستمرار فيه؛ لذلك، فإن الهوية هي الأرضية الأساسية للصحة العقلية؛ لأن الذات في حاجة دائمة إلى إثبات نفسها أمام الآخر، وأن ما يوصف بـ «المنعطف التّسييري الجديد»، والخاص بالليبرالية الجديدة، يرى في عمليات التقدير والاعتراف، وما تتطلبه من وسائل وإمكانات، نوعًا من الهدر المالي، وذلك في تعارض كامل مع ما تثبته العلوم الإنسانية والاجتماعية، وعلى رأسها ما تعلق بموضوع العمل وتقييمه.

ولأن العمل يرتبط بوجهه الآخر، المتمثل في البطالة التي تُعدّ ظاهرة ملازمة للاقتصاد الرأسمالي، فإن الفيلسوف إيمانويل رينو درسها ضمن مفهوم جديد للعدل، ركّز فيه على ما وصفه بـ «تجارب المعاناة

(50) Ibid., p. 200.

ولمزيد من التفصيل يمكن العودة إلى: الزواوي بغوره، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل** (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 186–188.

(51) Christophe Déjours & Isabelle Gernet, «Evaluation du travail et reconnaissance,» *Nouvelle revue de psychosociologie*, no. 8 (2009), p. 30.

والظلم»، وقدَّم في هذا السياق أفكارًا أساسية، ناتجة من تحليل نقدي لما سبق أن قدّمه هونيث الذي أشرنا إلى رأيه سابقًا[52]. ومن هذه الأفكار التي عرضها في عدد من كتاباته، فإن مفهوم العدالة الاجتماعية الذي ظهر، بحسب تقديره، في القرن التاسع عشر يعبّر عن المسألة الاجتماعية الجديدة، وما انبثق منها من ظواهر جديدة نسبيًا، كالبؤس، والإقصاء، والتهميش، وما يتبعه من معاناة نفسية واجتماعية، ومن ثم، فإن مفهوم المعاناة الاجتماعية لا يمكن فصله عن مفهوم العدل والعدالة الاجتماعية، على وجه التحديد[53]. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الإشكالية النظرية في أي محاولة للتأسيس النظري تتمثل في عملية إدماج مفهوم المعاناة في نظرية للعدالة الاجتماعية، وما تطرحه من مشكلات ليس أقلها عملية التركيب بين ما هو خاص وفردي ونسبي، كالمعاناة مع مفهوم عام ومجرد، كالعدل. من هنا يرى أن من الأنسب الحديث عن تجربة/ تجارب الظلم الاجتماعي، وما تؤدي إليه من معاناة اجتماعية، لا يمكن إدراكها إلا داخل العلاقات الاجتماعية المعززة بمفهوم الاعتراف[54].

ولذا، حاول تأصيل مفهوم تجربة/ تجارب الظلم الاجتماعي، باعتباره مفهومًا يتيح تحديدًا أنسب لمفهوم العدل. وفي تقديره أن التعريف الأولي لمفهوم تجربة الظلم يفيد بـ «الطريقة التي تؤثر بها في وجود الأفراد والجماعات، وتدفعهم نحو ديناميكية مطلبية (ديناميكية معيارية)، وإلى ممارسات (ديناميكية تطبيقية) خاصة»[55].

وتتميز تجربة الظلم بعدد من المميزات، أهمها أنها تجربة نوعية، تتضمن مطالب نوعية، على رأسها رفع الظلم. وأنها ذات بعد عاطفي، تتحدد بالشعور وما يؤدي إليه من دينامية تدفعها إلى الصراع ضد الوضعيات الظالمة، بقصد تحقيق الاعتراف بمطالبها؛ لذلك، فإن مفهوم الاعتراف في مثل هذه التجارب يؤدي دورًا وصفيًا ومعياريًا، في الوقت نفسه. وبالاعتماد على هذا التصور الأولي، قدّم رينو مناقشة نقدية مفصلة لنظرية العدالة عند جون رولز John Rawls، ولمفهوم الفلسفة السياسية في صورتها التقليدية، وفي الوقت نفسه، نظرية في العدالة تأخذ في الاعتبار تجارب الظلم المختلفة. وفي هذا السياق، فإننا نرى من الضروري الإشارة إلى أن ابن خلدون قد سبق في أن ربط بين العدل والظلم وانهيار العمران[56]، وذلك ضمن سياق تاريخي واجتماعي مغاير لما حلله رينو، ولكنه يدعو إلى التأمل والتفكير في كل محاولة لفهم مقتضيات العدل وشروطه.

(52) Emmanuel Renault, «Reconnaissance et travail,» Isabelle Germet (trad.), *Travailler*, vol. 2, no. 18 (2007), pp. 119–135.

(53) Emmanuel Renault, «La Philosophie critique: Porte–parole de la souffrance sociale?» *Mouvements*, vol. 5, no. 24 (2002), p. 30.

(54) Ibid., p. 28.

(55) Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice* (Paris: La Découverte, 2004), p. 33.

(56) إن ما يسترعي الانتباه في حديث ابن خلدون عن الظلم تخصيصه ليس بفصل واحد، كما جرت عادته في مختلف موضوعات المقدمة، على تفاوتها من حيث الطول والقصر، وإنما لجوؤه إلى تمديد فصل الظلم بفصلين آخرين. ورقمه في المقدمة هو 43، وعنوانه: «فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، وأضاف إليه فصلين: 1 و2، من دون عنوان، أي: تتمة. يُنظر: عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق إبراهيم شبوحي وإحسان عباس (تونس: دار القيروان للنشر، 2007)، ص 491–497.

ثالثًا: في علاقة الفلسفة الاجتماعية بالفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية

إن ما قدّمناه، في المحورين الأول والثاني من هذا البحث، يؤكد فكرتين على الأقل: الأولى ظهور الفلسفة الاجتماعية، بما هي مبحث فلسفي جديد، يتميز بموضوعه ونظرياته، والثانية علاقتها المتميزة التي تنسجها مع الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، ومن ثم، فإن السؤال الذي يجب علينا طرحه لا يتمثل في العلاقة في ذاتها، وإنما في طبيعة هذه العلاقة، أو بتعبير آخر: ما طبيعة العلاقة التي تقيمها الفلسفة الاجتماعية مع الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية؟ لا نستطيع، في تقديرنا، الإجابة عن هذا السؤال ما لم نفصّل منهجيًا في سؤال آخر، وهو: ما الذي يميز الفلسفة الاجتماعية من بعض المباحث الفلسفية، ولا سيما فلسفة العلوم، وفلسفة العلوم الاجتماعية، وفلسفة الأخلاق والسياسة؟

• تدرس فلسفة العلوم، أو الإبستيمولوجيا، في التقليد الفلسفي الفرنسي، المبادئ والأسس المنهجية التي تقوم عليها العلوم الصورية والطبيعية والإنسانية والاجتماعية، ومن ثم، فإن علاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية علاقة معرفية خالصة. وهذا ما نقرؤه، على سبيل المثال لا الحصر، في تعريف أندريه لالاند للإبستيمولوجيا؛ إذ يقول: «تدل هذه الكلمة على فلسفة العلوم، لكن بمعنى أدق [...] هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداها الموضوعي»(57). ولقد تفرّع منها مبحث جديد نسبيًا هو فلسفة العلوم الاجتماعية، ويهتم بالحالة الراهنة للأبحاث التجريبية، وحدودها، ونتائجها، ومناقشة أهم القضايا الخاصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، كالكلية والفردية، والتفسير والفهم، والسبب والوظيفة، ونمط وجود الوقائع الاجتماعية ... إلخ. وبالطبع، فإن الشك في «علمية» العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذلك الدفاع عن علميتها، يعالجان بحجج أفضل، مقارنة بالتحليلات السابقة، سواء في مجال فلسفة العلوم، أو في غيرها من المجالات الفلسفية؛ لذلك، يمكن القول إن فلسفة العلوم الاجتماعية تهتم بالتحليل المفاهيمي، وبتسويغ نظريات العلوم الاجتماعية والإنسانية(58). ومع أنه من الممكن أن تتناول المعرفة العلمية في المجتمع، فإنها تظل محدودة في مجال العلم وتطبيقاته الاجتماعية، على عكس الفلسفة الاجتماعية التي تتناول كل ما يتصل بالاجتماعي، وما يطرحه هذا المفهوم من مشكلات معرفية وأيديولوجية(59).

(57) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 2 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص 356–357.

(58) Ruwen Ogien, «Philosophie des sciences sociale,» in: Jean–Michel Berthelot, *Epistémologie des sciences sociales* (Paris: PUF, 2001), pp. 521–525.

(59) خص أكسيل هونيث هذا المفهوم الأساسي في الفلسفة الاجتماعية بكتاب في جزأين: تناول في جزئه الأول ما سماه «التمزق الاجتماعي»، ناقش فيه مسألة التقدم عند كانط، والبينذاتية عند فيخته، والوعي الذاتي وتحقق الحرية عند هيغل، ونظرية البينذاتية عند سارتر، وأنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس، ومسألة الجسد عند ميرلوبنتي، والثورة عند كستريديس، والأشكال الرمزية عند بورديو، والنظرية الاجتماعية عند بولتانسكي، ونظرية العدل عند ديفيد ميلر. وناقش في الجزء الثاني ما سماه «أمراض العقل»، أعمال أدورنو، وبنجامين، وفرانز نومان، والمنظور الفرويدي للعلاقات الفردية، وبعض مسائل العدل، يُنظر:

Axel Honneth, *Ce que social veut dire, I. Le déchirement du social, II. Les pathologies de la raison*, Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 2015).

• تتميز الفلسفة الاجتماعية من الفلسفة السياسية والأخلاقية بكونها مقاربة نقدية لهيمنة الفلسفة السياسية، في صيغتها الكلاسيكية القائمة على دراسة طبيعة الدولة، وأفضل النظم السياسية الممكنة بناء على قيمتي الحرية والعدل، وذلك من خلال الرهان على قدرة الفلسفة الاجتماعية على إعادة صوغ بعض القضايا الفلسفية، وعلى رأسها العلاقة بين الفلسفة السياسية والمجتمع، معتمدة في ذلك على علاقتها الوطيدة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وتقديم برنامج فلسفي قادر على إعادة تقييم الأشكال المهيمنة في الفلسفة السياسية المعيارية، ومن ثمة، الوقوف عند الميراث الفلسفي الذي تنتمي إليه الفلسفة الاجتماعية، ولا سيما عند فلاسفة من أمثال روسو وهيغل، وماركس، ونيتشه ودوركايم وفرويد وقبلهم ابن خلدون[60]. وفي هذا السياق، ترى صولانج شافال **Solange Chavel** أن الفلسفة الاجتماعية تختلف عن الفلسفة السياسية والأخلاقية في طبيعتها الهجينة **Hybride**، فهي ليست تفكيرًا مجردًا في البنى الأنطولوجية للمجتمع ومعاييرها، ولكنها تفكير تجريبي (إمبريقي) في الأحوال الملموسة التي يحيا فيها الأفراد، وتؤدي بهم إما إلى حياة كريمة، أو تحرمهم من ذلك. وهذا يعني أن الفلسفة السياسية، بمعناها الكلاسيكي، تهمل المواضيع الاجتماعية الملموسة. وكذلك الحال بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق التي تهتم بقيمتي الخير والشر اهتمامًا مجردًا، وبعيدًا عن التجربة الفردية والاجتماعية؛ لذا، نستطيع القول إن ما يميز الفلسفة الاجتماعية، مقارنة بالفلسفة السياسية والأخلاقية، هو التحليل النقدي للظواهر السياسية والأخلاقية المختلفة، وتساؤلها عن معنى الحياة المتردية والمنحطة والمغتربة والهامشية.

• إذا كانت الفلسفة الاجتماعية ترتبط بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، كما بيَّن ذلك فلاسفة مدرسة فرانكفورت، ولا سيما هوركهايمر وأدورنو وهونيث الذين ناقشنا بعض نصوصهم في هذا البحث، فإن ما تجب الإشارة إليه هو أن ثمة بعض الاختلافات الأساسية بينها وبين هذه العلوم، وأهمها أن الفلسفة الاجتماعية «لا تتقيد باللغة التقنية لخبراء العلماء الاجتماعيين، وقادرة على الارتباط مباشرة باللغة العادية التي تصاغ، أو يعبّر عنها كل الذين يصارعون ضد حالات الهيمنة التي يخضعون لها»[61]. ثم إن كان علم الاجتماع، والعلوم الاجتماعية عمومًا، يتميز بجانبه التقني والوصفي، فإن الفلسفة الاجتماعية تتميز بمقاربتها الأخلاقية للمسألة الاجتماعية، وعلى رأس هذه المقاربة موضوع العدل في علاقته بأشكال الظلم أو الجور، سواء تعلّق الأمر بالأفراد أم بالجماعات أم بالمؤسسات. من هنا يلقى موضوع العمل، كما أشرنا إلى ذلك، وكذلك موضوع الاغتراب، والتشيُّؤ، والتربية، على سبيل المثال لا الحصر، أهمية مركزية في هذا المجال الفلسفي الجديد الذي يحاول تشخيص وضعيات وتجارب اجتماعية وتاريخية، في أبعادها وتناقضاتها، وفي تقدّمها وتراجعها، وهو ما يطرح، بالضرورة، البعد المعياري القادر على التفسير، والعمل على توظيف الأدوات والوسائل المنهجية والتقنية التي تقدمها العلوم الاجتماعية؛ لأجل صوغ وتشخيص دقيقين لهذه التجارب والحالات والوضعيات،

(60) Eric Dufour, Franck Fischback & Emmanuel Renault (sous. & dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociales* (Grenoble: Editions Université Pierre Mandes France, 2012), p. 7.

(61) Fischbach, *Manifeste*, p. 135.

وتتيح، في الوقت نفسه، التعديل والتغيير والتطوير؛ بغية تحقيق تلك المعايير[62]. ومهما كان الاختلاف، أو التماثل، بين الفلسفة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية، فإن ما يُعدّ مدار اهتمام هذه الفلسفة، ويميزها من غيرها من المجالات الإنسانية، هو اهتمامها بالصراعات الاجتماعية، ولا سيما صراع الفئات المهمشة والمقصاة والمستبعدة، والجماعات المختلفة التي تعتبر قاصرة وتابعة، وتبحث عن حياة اجتماعية كريمة؛ لذلك، تحتل المسألة الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية، والاجتماعي، مكانة أساسية في هذا المجال الفلسفي الجديد، وذلك من منظور نقدي معني بالأشكال المختلفة للهيمنة أو السيطرة.

• على الرغم من الاختلاف المعرفي والمنهجي بين الفلسفة الاجتماعية، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، فإن علاقتها بهذه العلوم علاقة عضوية، ولا سيما علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، والتحليل النفسي والاقتصاد والتاريخ. ومن المعروف تاريخيًا أن ما بات يُعرف بمدرسة فرانكفورت، أو النظرية النقدية بعدئذ، إنما انبثق من مؤسسة تعنى بالعلوم الاجتماعية، وهي معهد الأبحاث الاجتماعية (1923). ولقد أسهم فلاسفة فرانكفورت في هذه الفروع العلمية بكتابات متميزة، سواء أتعلق الأمر بهوركهايمر وأدورنو وهابرماس في علم الاجتماع، أم بإريك فروم Erich Fromm (1900-1980)، وهاربرت ماركيز Marcuse Herbert (1898-1979) في التحليل النفسي، واغتنت بكتابات ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984) حول الفئات المهمشة، ولا سيما تلك المتعلقة بالجنون والمرض والجريمة والانحراف، وبدراسات بيير بورديو الرائدة في علم الاجتماع الثقافي، وكل ما يتصل برأس المال الرمزي، بحسب عبارته.

من المعلوم تاريخيًا أن العلوم الاجتماعية والإنسانية قد انفصلت عن الفلسفة، وأصبحت فروعًا معرفية مستقلة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولقد حاولت النزعة البنيوية، في ستينيات القرن العشرين، أن تجري نوعًا من القطيعة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، بما أنها سعت لاستبدال مجال الفلسفة بمجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، مثلها في ذلك مثل الوضعية المنطقية Logical Positivism التي حاولت القضاء على الفلسفة باسم المعرفة العلمية[63]، من هنا يمكننا القول إن الفلسفة الاجتماعية تعتبر محاولة لتجديد العلاقة مع العلوم الاجتماعية والإنسانية، وسواء قلنا إن علاقة الفلسفة الاجتماعية بالعلوم الاجتماعية والإنسانية خطية[64]، أم بينية، كما يذهب إلى

(62) Jean-Marc Durand-Gasselin, «Qu'est-ce que la philosophie sociale? La philosophie sociale et ses ressources, Réflexion sur quelques styles et figures compares,» *Cahiers philosophiques*, no. 132 (2013), pp. 34-35.

(63) Lordon, p. 119.

في تقديرنا، لا ينطبق هذا التصور إلا على ليفي ستروس في أعماله الأولى. أما بقية أعلام البنيوية، فإن نزوعهم الفلسفي ظاهر، ولا يحتاج إلى بيان، ثم إن لدينا فيلسوفين بنيويين ما أنكرا الفلسفة، وأعني بذلك ألتوسير وفوكو؛ ففوكو أجرى تمييزًا مهمًا في هذا السياق بين البنيوية الخاصة التي تطبق في مجال علمي محدد، كالأنثروبولوجيا، أو التحليل النفسي، والبنيوية العامة التي ينتمي إليها، إضافة إلى ما يسمى البنيوية التكوينية التي أسسها جان بياجيه ولوسيان غولدمان، وتنتصر صراحة للعلاقة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية.

(64) قدّم، على سبيل المثال، جان بياجيه اجتهادات نظرية حول تصنيف العلوم وعلاقاتها المختلفة، يُنظر:

Jean Piaget, *Epistémologie des sciences de l'homme* (Paris: Gallimard, 1970).

ذلك فلاسفة مدرسة فرانكفورت[65]، أم علاقة تحالف[66]، فإن هذه العلاقة لا يمكن صوغها في «مذهب»، أو في «نسق»، وإنما في شكل تعاون وعمل مشترك، ولكنها تبقى في جميع الأحوال علاقة حاسمة، ولا سيما إذا أرادت الفلسفة الاجتماعية ألّا تكون مشروعًا معياريًا، فحسب، مثلما هي الحال في الفلسفة السياسية والأخلاقية، أو مشروعًا وصفيًا مثلما هي الحال في علم الاجتماع، أو علم النفس الاجتماعي، أو علم الاقتصاد، أو علم التاريخ.

وإذا كنا قد حاولنا في العناصر الثلاثة السابقة أن نبرز المعالم المؤسسة لهذا المبحث الفلسفي الجديد، فإن ما تجب الإشارة إليه هو أن هنالك من يرفض فكرة تأسيس الفلسفة الاجتماعية أو إقامتها، بدعوى أن مجال التعليم والبحث مشبع بالمباحث والفروع العلمية التي تتناول المجتمع، ففي مجال الفلسفة، لدينا الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، من جهة، ولدينا، من جهة أخرى، العلوم الاجتماعية والإنسانية بتخصصاتها ومباحثها المتعددة، وتشعباتها المختلفة، ومن ثم، ما الجدوى من تأسيس مبحث فلسفي جديد يُعنى بالمجتمع والاجتماعي؟

إن الرد على هذا الاعتراض الوجيه يمكن صوغه على النحو الآتي: إن الفلسفة السياسية أو الأخلاقية، بمعناها الكلاسيكي، معنية، كما بيّنا ذلك سابقًا، بالمبادئ المعيارية أكثر من العلاقة بين القيم والمعايير والتجارب الاجتماعية، أو ما يسمى بـ «الطاقات المعيارية التي يتضمنها المجتمع»[67]. أما العلوم الإنسانية والاجتماعية، فتقوم على رؤية منهجية، عمادها الوصف والتفسير، لكنها في محاولتها لتحقيق الموضوعية، تفتقر إلى البعد النقدي الذي يحاول «علم الاجتماع النقدي» تجاوزه، على الرغم مما يكتنف هذه المحاولة من أخذ ورد بين علماء الاجتماع.

ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن ما يميز الفلسفة الاجتماعية، مقارنة ببعض المباحث الفلسفية، والفروع العلمية الإنسانية والاجتماعية، هو طابعها النقدي؛ لذلك، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما المقصود بالصفة النقدية للفلسفة الاجتماعية؟ وهل العلوم الاجتماعية والإنسانية لا تؤدي دورًا نقديًا عندما تصف وتفسر، وتسعى إلى تحقيق الموضوعية؟ يذهب أنصار الفلسفة الاجتماعية إلى أن النقد يجب فهم معالمه العامة ضمن ما تطرحه النظرية النقدية من إدخال العلوم الاجتماعية والإنسانية ضمن مشروع ازدهار المجتمع وتحرره[68]. وهذا يعني أن البحث عن الحقيقة يجب ألا ينفصل عن

(65) لقد توسع أدغار موران في هذا التصور البيني بين العلوم، وحوله إلى مشروع معرفي وفلسفي قائم بذاته. يُنظر، على سبيل المثال لا الحصر، الدراسة الآتية: «العلوم البينية ودورها في الإصلاح التربوي والتجديد الحضاري»، في: الزواوي بغوره، **الشمولية والحرية: دراسات في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة** (الكويت: مكتبة صوفيا؛ بيروت: دار سؤال، 2018)، ص 105-141.

(66) Lordon, p. 126.

(67) Cournarie.

(68) في موضوع النظرية النقدية وتطوراتها، ولا سيما من الوجهة النقدية، يُنظر الكتاب الذي أشرف عليه كل من إيف سانتومي وإيمانويل رينو، ويعتبر أحد فلاسفتها الجدد، وفيه نقرأ مساهمات أهم الفلاسفة والباحثين في النظرية النقدية، سواء ما تعلق بالميراث النقدي، أو بالاتجاهات الجديدة للنقد داخل هذه النظرية، ومن هؤلاء: جيرار رولي، أكسيل هونيث، سيلا بنحبيب، يورغن هابرماس، نانسي فريزر، فرانك فايشباخ ... إلخ، يُنظر:

Yves Sintomer & Emmanuel Renault (dir.), *Où en est la théorie critique?* (Paris: La Découverte, 2003).

الحرية، ويجب ألا تُفصَل المعرفة عن السلطة، كما بيّن ذلك فوكو في أبحاثه التاريخية الكثيرة؛ بهدف معرفة أشكال الهيمنة والإخضاع المختلفة. وهذا ما يؤكد تأكيدًا جليًا الطابع المعياري للفلسفة الاجتماعية، أو يعبّر، بالأحرى، عن عمليات الربط التي تجريها بين المعياري والواقعي. وبتعبير آخر، فإن المعرفة التجريبية للظواهر الاجتماعية، والتنظيم الاجتماعي الذي تقدمه العلوم الاجتماعية، يجب أن يتحولا إلى وسائل يستعملها الأفراد والجماعات، ولا يتحقق ذلك ما لم تترجمها الفلسفة الاجتماعية في مفاهيم، وهذا ما يتحتم عليها العمل والتنسيق والتعاون والتحالف مع هذه العلوم، من خلال عمليات عدة، منها الربط بين المعارف، وترجمتها في ممارسات وتطبيقات، ومحاولة الحد من النزوع الانغلاقي الذي يسم التخصصات، وإنتاج خطاب نظري، وفقًا لمقاربات منهجية ونظرية متعاونة مع العلوم الاجتماعية والإنسانية(69).

ومما لا شك فيه أن هنالك أشكالًا عديدة للنقد الاجتماعي، قد لا تتفق ومفهوم النقد في الفلسفة الاجتماعية الذي يرتبط بالتنوير(70)؛ بغرض الحد من أشكال الهيمنة، والسعي للتحرر منها، ومساندة التوجهات التقدمية داخل المجتمع، وتعزيزها بنظرية اجتماعية ملائمة حول المجتمع وأمراضه، وهو ما يُصطلح عليه بـ «النقد المحايث» Contextual Criticism الذي يتوجه إلى نقد النظام الرأسمالي؛ لأن المجتمعات المعاصرة تعيش كلها ضمن هذا النظام، وإن بدرجات متفاوتة(71).

الخاتمة

يمكننا القول إن الفلسفة الاجتماعية تتحد في ثلاثة مستويات، يتمثل المستوى الأول في الجانب التاريخي الذي يظهر في تلك المقدمات التاريخية التي تشمل، على الأقل، ثلاثة مواضيع أساسية:

- إدراك مكيافيلي مسألة الصراع داخل المجتمع، وقبله ابن خلدون.
- الثورة الصناعية، وما أحدثته وتحدثه من تغيرات اجتماعية.
- الثورة الاجتماعية، ولا سيما منذ قيام الثورة الفرنسية.

(69) نشير، على سبيل المثال، إلى مشروع إدغار موران الذي لا يرتبط بالفلسفة الاجتماعية حصرًا، لكنه يدخل ضمن سياقها العام، ولا سيما في دعوته إلى إقامة علوم بينية. يُنظر على سبيل المثال نصه التأسيسي: «المعارف العلمية: تكامل وترابط»، ترجمة الزواوي بغوره، مجلة **البيـان**، العدد 418 (أيار/ مايو 2005)، ص 62-72.

(70) ثمة دراسات كثيرة حول هذا الموضوع، ولا سيما تلك التي تصنف تحت مسمى النقد الاجتماعي، يُنظر، على سبيل المثال، كتاب الفيلسوف الأميركي ميخائيل ولزار **النقد الاجتماعي**، وفيه يناقش آراء جوليان باندا، روندولف بورن، مارتن بوبر، أنطونيو غرامشي، جورج أورويل، ألبير كامو، سيمون دو بوفوار، هربرت ماركيز، ميشيل فوكو، وبريتن بريتنباخ، مع مقدمة مفصلة عن النقد الاجتماعي، وخاتمة حول آفاق النقد الاجتماعي في الوقت الحاضر:

Michael Walzer, *La Critique sociale au XXe siècle: Solitude et solidarité*, Sébastian McEvoy (trad.) (Paris: Editions Metailie, 1996).

(71) Dufour, Fischback & Renault (sous. & dir.), p. 11.

ولقد عبرت عن هذه المقدمات التاريخية مجموعة من الكتابات الاجتماعية والسياسية، سواء ضمن مجال علم الاجتماع، أم الماركسية، أم الرواية الاجتماعية، أم في تلك الكتابات التي استعملت المصطلح، ككتاب **الفلسفة الاجتماعية مهداة إلى الشعب الفرنسي** لمؤلف مجهول. ويتمثل المستوى الثاني في جهد مدرسة فرانكفورت، بأجيالها المختلفة، التي تحتل مكانة الصدارة في هذا التحديد. ويظهر المستوى الثالث في مختلف المساهمات الفلسفية المعاصرة المرتبطة بنقد الحداثة، وتحليل الأمراض أو الباثولوجيات الاجتماعية.

من هنا، نستطيع القول إن الفلسفة الاجتماعية ترتبط بقضايا الحاضر، والآني، في صورتها التجريبية والملموسة. وهو ما يظهر في اهتمامها بالحركات الاجتماعية، والأقليات والمهمشين والمبعدين والمقصَيْن والمهاجرين، وبنوعية حياتهم، ومعاناتهم، وصراعاتهم، وتعمل لأجل مثال اجتماعي وسياسي، يمكن التعبير عنه بمصطلح «التنوير» وقيمه الأساسية. وهي بذلك تقدّم خطابًا فلسفيًا يتميز بطابعه المركب من الأبعاد: المعرفي والأخلاقي، والوصفي والمعياري، والنظري والعملي، بحيث يتصل المستوى الأول بوصف أثر المؤسسات في التجارب الاجتماعية وحياة الأفراد، ويسعى المستوى الثاني لتقديم نوع من التقييم الذي يتميز بطابعه المحايث، ويسعى المستوى الثالث إلى إحداث التغيير في حياة الأفراد والجماعات والمجتمعات.

وبهذا المعنى، فإن الفلسفة الاجتماعية ليست نوعًا من إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية؛ إذ لا تكتفي بالدراسة الوصفية للمبادئ العلمية، أو بفلسفة للمجتمع، فحسب، بما أنها لا تقتصر على دراسة الأنطولوجيا الاجتماعية، وإنما هي مبحث فلسفي يتميز بعملية الربط الذي يقيمه بين الوصف والتفسير، والمعيار الواقع، والنظرية والممارسة، من منظور نقدي يطمح إلى تحقيق قيم التنوير.

المراجع References

العربية

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. تحقيق إبراهيم شبوحي وإحسان عباس. تونس: دار القيروان للنشر، 2007.

أدورنو، ثيودور. **محاضرات في علم الاجتماع**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

أسون، بول لوران. **مدرسة فرانكفورت**. ترجمة سعاد حرب. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2005.

إسلام، عزمي. **لدفيج فتجنشتين**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

بغوره، الزواوي. **الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، 2005.

______. **ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الأنطولوجيا التاريخية**. بيروت: دار الطليعة، 2009.

______. **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل**. بيروت: دار الطليعة، 2012.

______. **الشمولية والحرية: دراسات في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة**. الكويت: مكتبة صوفيا؛ بيروت: دار سؤال، 2018.

فيرغسون، آدم. **مقالة في تاريخ المجتمع المدني**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط 2. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001.

لوفيفر، جان بيار وماشيري بيار. **هيغل والمجتمع**. ترجمة منصور القاضي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.

موران، إدغار. «المعارف العلمية: تكامل وترابط». ترجمة الزواوي بغوره. مجلة **البيان**، العدد 418 (أيار/ مايو 2005).

الأجنبية

Adorno, W. Theodore. «L'Actualité de la philosophie.» Antonia Birnbaum & Michel Métayer (trad.). *Tumultes*. no. 17–18 (2001).

Adorno, Theodore & Karl Popper. *De Vienne à Francfort: La Querelle allemande des sciences sociales*. Paris: Editions Complexe, 1979.

Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Georges Fradier (trad.). Paris: Calmann–Lévy, 1983.

Bazzoli, Laure & Véronique Dutraire. «La Contribution de la philosophie sociale de John Dewey a une philosophie critique de l'économie politique.» *Cahiers d'économie politique*. no. 65 (2013).

Bennabi, Malek. *Naissance d'une société, le réseau des relations sociales*. Alger: Éditions Samar, 2008.

Berthelot, Jean–Michel. *Epistémologie des sciences sociales*. Paris: PUF, 2001.

Bourdieu, Pierre. *Esquisses algériennes*. Paris: Seuil, 2008.

Chataigne–Pouteyo, Lucie. «John Dewey (1859–1952): Philosophie sociale, droit et éducation.» *Recherches sur la philosophie et le langage*. no. 28 (2012).

Cournarie, Laurent. «La philosophie sociale» (2015). at: https://bit.ly/2M8TyrW

Coupechoux, P. *La Déprime des opprimes, enquête sur la souffrance psychique en France*. Paris: Seuil, 2009.

Clot, Y. *Le Travail à Cœur: Pour en finir avec les risques psychosociaux*. Paris: La Découverte, 2010.

Deranty, Jean–Philippe. «La Philosophie sociale entre sociologie et psychologie: Le Cas du travail.» *Cahiers philosophiques*. no. 132 (2103).

Déjours, Christophe & Isabelle Gernet. «Evaluation du travail et reconnaissance.» *Nouvelle revue de psychosociologie*. no. 8 (2009).

Dufour, Eric, Franck Fischback & Emmanuel Renault (sous. & dir.). *Histoires et définitions de la philosophie sociales*. Grenoble: Editions Université Pierre Mandes France, 2012.

Dufour, Eric. «La Notion de philosophie sociale chez Natorp.» *Recherches sur la philosophie et le langage*. no. 28 (2012).

Durand–Gasselin, Jean–Marc. «Qu'est–ce que la philosophie sociale? La philosophie sociale et ses ressources, Réflexion sur quelques styles et figures compares.» *Cahiers philosophiques*. no. 132 (2013).

Enegren, André. *La Pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

Espinas, Alfred. *La Philosophie sociale du XVIII siècle et la révolution*. Paris: Ancienne Librairie Germer Bailliere et Felixe Alcan, Editeur, 1898.

Fischbach, Franck. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: La Découverte, 2009.

________. «Philosophie sociale et philosophie du social.» *CIPPA: Centre International de Philosophie Politique Applique*. no. 2 (2012–2013).

________. *Le Sens du social, les puissances de la coopération*. Paris: Lux Editeur, 2015.

________. *Fichte et Hegel: La Reconnaissance*. Paris: PUF, 1999.

Frega, Roberto. *La Pragmatique comme philosophie sociale et politique*. Jim Gabaret (trad.). Paris: Éditions La Rue Ulm, 2015.

Frey, Lucius Junius. *La Philosophie sociale, dédiée au people Français*. Paris: Froullé, 1793.

Honneth, Axel. *La Lutte pour la reconnaissance*. Paris: Editions Cerf, 2002.

________. «Travail et agir instrumental: A propos des problèmes catégoriels d'une théorie de la société.» Isabelle Germet (trad.). *Travailler*. vol. 2, no. 18 (2007).

________. *Ce que social veut dire, I. Le déchirement du social, II. Les pathologies de la raison*, Pierre Rusch (trad.). Paris: Gallimard, 2015.

________. *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*. Olivier Voirol, Pierre Ruch & Alexandre Dupeyrix (trad.). Paris: La Découverte, 2008.

Horkheimer, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Claude Maillard & Sibylle Muller (trad.). Paris: Gallimard, 1974.

________. *Théorie critique, Essais* présentés par Luc Ferry et Alain Renault. groupe de traduction du Collège de philosophie avec la participation de L. Ferry, J. Masson, O. Masson & J.P. Pesron (trad.). Paris: Payot, 2009.

Lepan, Géraldine. «Politique et critique sociale. Sur la lecture kantienne de Rousseau par Cassirer.» *Recherches sur la philosophie et le langage*. no. 28 (2012).

Lordon, F. «Philosophie et sciences sociales: Vers une nouvelle alliance?» *Cahiers philosophiques*. no. 132 (2013).

Marcuse, Herbert. *Culture et société*. Paris: Les Editions de Minuit, 1970.

Otero, Marcelo. «La Sociologie de Michel Foucault: Une critique de la raison impure,» *Sociologie et société*. no. 2 (2006).

Piaget, Jean. *Epistémologie des sciences de l'homme*. Paris: Gallimard, 1970.

Sintomer, Yves & Emmanuel Renault (dir.). *Où en est la théorie critique?* Paris: La Découverte, 2003.

Pensées critiques. Paris: La Découverte, 2009.

Renault, Emmanuel. «Reconnaissance et travail.» Isabelle Germet (trad.). *Travailler*. vol. 2, no. 18 (2007).

________. «La Philosophie critique: Porte–parole de la souffrance sociale?» *Mouvements*. vol. 5, no. 24 (2002).

________. *L'Expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

Walzer, Michael. *La Critique sociale au XXe siècle: Solitude et solidarité*. Sébastian McEvoy (trad.). Paris: Editions Metailie, 1996.

منير الطيباوي | Mounir Tibaoui*

الاستتباعات الإبستيمولوجية لنقد مثنوية الواقعة/ القيمة على منهجية العلوم الاجتماعية

Epistemological Consequences of the Fact/ Value Dichotomy for Methodology of the Social Sciences

ملخص: تتناول هذه الورقة البحثية نقد هيلاري بوتنام Hilary Putnam (1926-2016) لمثنوية الواقعة/ القيمة كما أرساها ديفيد هيوم David Hume والخبرانيون المنطقيون Logical Empericists وترصد الاستتباعات الإبستيمولوجية لهذا النقد على منهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية. وتبين أن هذا النقد يفرض تصورًا جديدًا للعلاقة بين الطبيعانية Naturalism والمعيارية Normativity، وهي علاقة يتضمنها موقف إبستيمولوجي طريف، بلوره بوتنام في السنوات الأخيرة من مسيرته الفلسفية؛ موقف يسميه «الطبيعانية الليبرالية» Liberal Naturalism. يقر هذا الموقف بالأهمية القصوى للقيم في مجال العلوم الاجتماعية، سواء تعلق الأمر بقيم إبستيمية أو إيتيقية. كما يفرض هذا الموقف تصورًا جديدًا لعلاقة علوم الطبيعة بالعلوم الاجتماعية. وتحاول الورقة أيضًا رصد بعض الصعوبات المنهجية الهيكلية التي تحول دون تدارك العلوم الاجتماعية العربية للأزمة الإبستيمولوجية التي تواجهها، وهو الأمر الذي يتجلى في إخفاقها في التعامل على نحو سديد مع ثنائية الواقعة والقيمة.

كلمات مفتاحية: مثنوية الواقعة/ القيمة، خبرانية منطقية، هيلاري بوتنام، قيم إبستيمية، أمارتيا سن، ماكس فيبر.

Absract: This paper addresses Hilary Putnam's criticism of the fact/value dichotomy established by Hume and developed by logical empiricists. It draws out the epistemological implications of this criticism For the methodology of social and human sciences. I argue that this criticism paves the way for a new conception of the relationship between naturalism and normativity. Such a conception is embedded in an original epistemological attitude crystallized in later years of Putnam's philosophical journey, which he calls «liberal naturalism».

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة بجامعة تونس المنار وبجامعة تونس.

Assistant Professor in the Department of Philosophy at the University of Tunis–El Manar and the University of Tunis.

This attitude recognizes the importance of values in social sciences, whether epistemic or ethical. It also enacts a new conception of the relationship between the natural and social sciences. Furthermore, this paper will deal with some structural methodological difficulties which render Arab social sciences unable to face their epistemological crisis, something which can be seen in their failure to appropriately deal with the fact–value dichotomy.

Keywords: Fact/ Value Dichotomy, Logical Empiricism, Hilary Putnam, Epistemic Values, Amartya Sen, Max Weber.

مقدمة

يثير السؤال المتعلق بالمنهجية في العلوم الاجتماعية والإنسانية أحد المواضيع المهمة، وهو موضوع المعيارية Normativity، أي مدى حضور المعايير والقيم في تفسير الفعل الاجتماعي الذي يشكل الموضوع المركزي لهذه العلوم. فإذا كان العلم يعتمد، منهجيًا، وعلى وجه العموم، نموذج التفسير الاستنباطي الناموسي Deductive-nomological Model كما صاغه على نحو تقني كارل همبل Carl Hempel (1905–1997) كيف يمكن عندئذ أن نُفرد موضعًا للقيم وللمعنى في تفسير/ تأويل الظواهر الاجتماعية؟ وقد أثير هذا السؤال الذي لا ينفك عن أسئلة منهجية أخرى متعلقة بالطبيعانية والمعقولية وغيرهما في التقليد الفلسفي القارّي Continental مع فلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey (1833–1911) وهنريش ريكرت Heinrich Rickert (1863–1936) خاصة، في شكل رصد للاختلافات بين منهج التفسير الذي ينبغي أن يُعتمد في علوم الطبيعة Naturwissenschaften، ومنهج الفهم أو التأويل الخاص بعلوم الفكر Geistwissenschaften. أما في التقليد الفلسفي الأنكلو-أميركي فأُثير السؤال ذاته في شكل خصومة بين من يروم تفسير الفعل عن طريق الأسباب لكن من دون إخضاعه لقوانين (دونالد ديفدسون Donald Davidson أساسًا)، ومن يُحبذ تفسيره عن طريق المسوغات Reasons مثل لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1899–1951) وإليزابيث إنسكومب Elizabeth Anscombe (1919–2001) وبيتر ونش Peter Winch (1926–1997) وكثير غيرهم، على جهة أن الفعل هو أساسًا فعل قصدي ولا يخضع من ثمّ لتفسير ناموسي، أي نمط تفسير يتوسل القوانين.

نتناول في هذه الورقة البحثية النقد الذي يوجهه بوتنام، أحد أكبر الفلاسفة التحليليين، لمثنوية الواقعة/ القيمة كما بلورها الخبرانيون المنطقيون، ونرصد الاستتباعات الإبستيمولوجية لهذا النقد على منهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية، وخاصة على علمي الاقتصاد والسوسيولوجيا. ونبين أن هذا النقد هو الذي يسمح بتعقّل مفاهيم مثل القصدية والمعنى وبفهم أشكال الأمثَلة Idealization في هذه العلوم، في أمثلة لعلّ نموذجها الأشهر هو مفهوم الأنماط المثالية Ideal Types عند ماكس فيبر (1864–1920). ونتعرض في مرحلة أولى للملامح العامة لاختزالية Reductionism الخبرانيين المنطقيين ونشدد على فرادة الموقف الإبستيمولوجي لأوتو نويراث خاصة من خلال رفضه لرد قوانين السوسيولوجيا إلى قوانين الفيزياء. ونفصّل القول في مرحلة ثانية في الحجج التي يصوغها بوتنام من

أجل نقد أشكال الاختزالية التي تتمظهر على نحو خاص في مثنوية الواقعة/ القيمة. ثم نتناول، في مرحلة ثالثة، الاستتباعات الإبستيمولوجية لهذا النقد تحديدًا على منهجية علم الاقتصاد كما يمارسه أمارتيا سن Amartya Sen (1933-) على السوسيولوجيا عند فيبر. ونتعرض في مرحلة رابعة للملامح التي تميز الموقف الإبستيمولوجي الذي طوره بوتنام في السنوات الأخيرة من عمره، أعني ما يسميه «الطبيعانية الليبرالية» Liberal Naturalism. ونحاول في مرحلة أخيرة رصد بعض الصعوبات المنهجية الهيكلية التي تواجهها السوسيولوجيا في السياق العربي في تعاملها مع مثنوية الواقعة/ القيمة، من أجل تحقيق المعادلة بين «الحياد الأكسيولوجي» Axiological Neutrality الذي هو عنوان الموضوعية وضرب من «الالتزام» الذي ينبغي أن يميز تعاطي عالم الاجتماع مع القضايا المطروحة في المجتمع الذي ينتمي إليه.

أولًا: الخبرانية المنطقية ولااختزالية أوتو نويراث

يطرح الحديث عن منهجية العلوم الإنسانية في الفلسفة التحليلية إشكالًا من جهة أن الفلسفة التحليلية في ممارستها الأولى عند الخبرانيين المنطقيين خلال النصف الأول من القرن العشرين لم تهتم بهذه العلوم، وإنما اهتمت على نحو أساسي بالفيزياء والعلوم الصورية من منطق ورياضيات. ويمثّل أوتو نويراث Otto Neurath (1822-1945)، وهو أحد أفراد حلقة فيينا Vienna Circle، استثناءً؛ إذ هو عالم اجتماع ذو توجه أيديولوجي ماركسي، جعل من مشروع تحقيق وحدة العلم الذي شغله وشغل زملاءه في حلقة فيينا وسيلةً لتغيير المجتمع.

لا ينفك تناول منهجية العلوم الإنسانية عند الخبرانيين المنطقيين عن تناول مشروع وحدة العلوم التي هي أساسًا وحدة منهجية. وتستدعي هذه الوحدة ما يلي:

• اعتماد منهج «التحقق»، وفي صيغة لاحقة، منهج «القابلية للتحقق» (من المنطوقات) الذي يقضي بأن المنطوقات التي يمكن ردّها إلى منطوقات بروتوكولية Protocol Statements، التي هي جمل بسيطة تعبّر عن معطيات التجربة، هي التي تُعدُّ وحدها دون سواها منطوقات علمية، ومن ثمّ ذات معنى في مقابل المنطوقات الميتافيزيقية غير ذات المعنى والمنطوقات الصورية، المنطقية والرياضية، الخالية من المعنى. ويفترض هذا أن ثمة ضربًا من الملاحظة المحايدة قياسًا على النظرية من جهة، وعلى التاريخ من جهة أخرى.

• الاختزالية: وهو مذهب يقضي بردّ جميع العلوم، بما في ذلك السوسيولوجيا، إلى الفيزياء بوصفها علمًا خبريًا نموذجيًا يتوفّر على منطوقات تستند إلى الملاحظة، ومن ثمّ تكون ذات معنى. ذاك هو معنى الفيزيقانية Physicalism كما بلوره رودوف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970) في مقال شهير له صدر سنة 1932 موسوم بـ «السيكولوجيا بلغة الفيزياء»(1).

(1) Rudolf Carnap, «Psychology in Physical Language,» in: A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (Westport, CT: Greenwood Press, 1978), pp. 165-198.

• إن نموذج التفسير في العلوم الخبرية وفي العلوم الاجتماعية على حد سواء، هو نموذج التفسير الاستنباطي الناموسي كما بلوره، نسقيًا، كارل همبل. وبحسب هذا النموذج، يتكون التفسير العلمي من مكونين هما: ما ينبغي تفسيره Explanandum، وهي الجملة التي تصف الظاهرة التي ينبغي تفسيرها، والمفسِّر Explanans، وهي فئة الجمل التي تمكّن من تفسير تلك الظاهرة. وينبغي على التفسير أن يستجيب لثلاثة شروط منطقية حتى يكون وجيهًا: أولها، أن يكون المفسَّر نتيجة منطقية للمفسِّر، وأن تكون الجمل التي تشكل المفسِّر صادقة. هذا هو الجانب الاستنباطي لنموذج التفسير عند همبل وأوبنهايم. أما الشرط الثاني فهو ضرورة أن يتضمن المفسِّر قوانين عامة، وهذه القوانين إنما يستدعيها اشتقاق المفسَّر. ذاك هو الجانب الناموسي للنموذج. أما الشرط المنطقي الثالث، فهو ضرورة أن يتضمن المفسِّر محتوى خبريًا Empirical Content، أي أن يكون خاضعًا من حيث المبدأ للاختبار عن طريق التجربة أو الملاحظة(2).

ينبغي أن نلاحظ أن هذه الصورة للتوجه المنهجي العام لفلسفة العلوم عند الخبرانيين المنطقيين، على وجاهتها، لا تعكس التعددية المنهجية والمذهبية التي تسم هذه الجماعة العلمية والتطور الذي يسم المسار الفلسفي لكل فرد منها. يشهد على ذلك النقد الذي يوجّهه أوتو نويراث، من داخل حلقة فيينا، إلى مذهب الاختزالية على وجه الخصوص. فهو يرفض رفضًا قاطعًا كل دعوة إلى رد القوانين السوسيولوجية إلى قوانين الفيزياء. يقول نويراث: «**لا يعني تطور السوسيولوجيا الفيزيقانية Physicalist Sociology نقل قوانين الفيزياء إلى الأشياء الحية ومجموعاتها**، كما اعتقد البعض أن ذلك ممكن. يمكن العثور على القوانين السوسيولوجية الشاملة، كما يمكن العثور على قوانين خاصة بمناطق اجتماعية محددة، مجالها أضيق، من دون أن نكون قادرين على العودة إلى الميكروبنية Microstructure، وبذلك إنشاء هذه القوانين السوسيولوجية انطلاقًا من القوانين الفيزيائية»(3). ويستند الموقف المناهض للاختزالية عند نويراث إلى حجتين: أولاهما، موقفه الإبستيمولوجي الكُلّاني Holistic، وثانيتهما، ربط مشروع وحدة العلوم على وجه العموم وبلورة سوسيولوجيا جديدة على وجه الخصوص بإمكانية التنبؤ التي تهيّئ بدورها إلى الفعل أو «البراكسيس» بالمعنى الماركسي.

أما الكُلّانية Holim فتعني عند نويراث أن المنطوقات العلمية مشروطة على نحو مزدوج: سانكروني بنيوي ودياكروني تاريخي. فهي مشروطة بنيويًا على جهة أن منطوقًا ما ليس له من دلالة إلا داخل نسق علمي برُمّته. يرفض نويراث، الذي يدين بكلانيته إلى بيير دوهام Pierre Duhem (1861-1916)، الصورة الغالبة للخبرانية المنطقية التي تتصور صرح العلم ضربًا من الهرم المقلوب، أساسه جملة من المنطوقات التي تُعبّر عن معطيات الملاحظة الثابتة والمعصومة من الخطأ. وهو ما يعني أن تصوره للحقيقة تصور اتساقي Coherentist يُواجه المنطوقات بمنطوقات أخرى لا بمعطيات التجربة.

(2) Carl Hempel & Paul Oppenheim, «Studies in the Logic of Explanation,» in: Carl Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: The Free Press, 1965), pp. 247–248.

(3) التشديد من عند نويراث، يُنظر:
Otto Neurath, *Philosophical Papers 1913–1946* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983), p. 75.

والمنطوقات العلمية مشروطة، فضلًا عن ذلك، تاريخيًا إذ هي تتحدد في نظر نويراث بشروط إنتاجها التاريخية والاجتماعية. ويُفهم هذا التشريط التاريخي بمعنيين: أولهما، العلاقة الدلالية بين مفهوم أو لغة أو نظرية مع تاريخ نسق علمي مخصوص أو مع براديغم بحسب لغة توماس كون Thomas Kuhn (1922-1996) وثانيهما، وهو المعنى الأوسع، هو علاقات التفاعل بين نظرية علمية ومجموعة من التقاليد والقيم والسلوكات السائدة في مجتمع بعينه. ولعل مفهوم «جمهورية العلماء» عند نويراث، الذي يبشّر بمفهوم «الجماعة العلمية» Scientific Community في الإبستيمولوجيا ما بعد الوضعية في ممارستها لدى توماس كون، هو التعبير الاصطلاحي الأمثل عن انخراط اللغة والنظريات العلمية في التاريخ. يروم نويراث تعميم الكُلّانية على جميع العلوم بما في ذلك العلوم الاجتماعية؛ لذلك يرفض رد القوانين السوسيولوجية إلى قوانين فيزيائية تُعدّ الصياغة الصورية لـ «ميكروبنيات»، أي لعلاقات ذرية تقوم بين الأشياء. لا ترتد فيزيقانية نويراث، رغم تأكيدها أن تكون جميع العلوم تعبيرًا عن علاقات قائمة في الزمان والفضاء، إلى الذرية Atomism، وإلى الذرية المنطقية على وجه الخصوص، التي كانت غالبة على فلسفة العلوم الأنكلو-أميركية في النصف الأول من القرن العشرين، ابتداء برسل[4] مرورًا بفتغنشتاين صاحب **الرسالة المنطقية الفلسفية**، وصولًا إلى الخبرانيين المنطقيين خاصة في ثلاثينيات القرن الماضي.

أما الحجة الثانية للموقف المنهجي المناهض للاختزالية فتعود إلى أن وحدة العلوم التي تقوم على أساس «وصف فيزيقاني للأحداث»[5] ليست غاية في حد ذاتها، وإنما هي تستجيب لغرضية عملية أو تستجيب لمقتضيات الفعل أو الممارسة بالمعنى الذي ترتضيه المادية التاريخية لماركس. يقول نويراث: «ينبغي أن تكون كل قوانين العلم الموحد قادرة على أن يرتبط بعضها ببعض إذا كان لها أن تستجيب لمهمة التنبؤ بما يكفي من الأحداث الفردية ومجموعات الأحداث»[6]. بل إن علومًا اجتماعية مثل التاريخ والاقتصاد السياسي «لا تدخل في دائرة العلوم إلا إذا وقعت إعادة تشكيلها داخل سوسيولوجيا على أساس مادي بوساطته نبني منطوقات عامة يقع اشتقاقها من التجربة، والتي تصلح للتنبؤ بأحداث تاريخية على نحو ما ينهض إليه التصور الماركسي للتاريخ»[7]. وبذا يمارس عالم الاجتماع ما يسميه نويراث «سلوكية اجتماعية» Social Behaviourism تتمثل في التنبؤ بكل ما يتعلق بالمجموعات البشرية كما يتنبأ العالم السلوكي بسلوكات الأفراد البشرية أو الأفراد الحيوانية.

وتكمن طرافة الموقف المنهجي لنويراث في أنه يُناهض الاختزالية، لكنه يرفض في الوقت ذاته الفصل المنهجي الذي تفرضه الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا على طريقة ديلتاي؟ بين «علوم الطبيعة» ومنهجها التفسير و«علوم الفكر» ومنهجها الفهم، على جهة أن هذا التمييز يقوم على ميتافيزيقا يدّعي أصحابها،

(4) يُنظر على سبيل المثال:

Bertrand Russell, *Philosophy of Logical Atomism* (London/ New York: Routledge, 2010).

(5) Neurath, p. 68.

(6) Ibid.

(7) Ibid., p. 44.

بحسب نويراث، أن ثمة ماهيات و«سببيات مختلفة»[8] للأشياء، والحال أن أحد أهداف فلسفة العلوم سواء تعلّق الأمر بعلوم الطبيعة أو بالعلوم الاجتماعية أو ما يسميه نويراث أيضًا «العلوم الذهنية»، هو البحث عن تعالقات Correlations بين أحجام ترد ضمن وصف فيزيقاني للأحداث. ويذهب نويراث إلى أن الثنائية «علوم طبيعية»/ «علوم ذهنية»، والثنائية «فلسفة طبيعية»/ «فلسفة ثقافية»، هي في نهاية المطاف راسب للثيولوجيا[9]. والميتافيزيقا والثيولوجيا يحولان، في نظر نويراث، دون تحقيق وحدة العلم، ومن ثمّ يعوقان تنوير المجتمع وتغييره.

ثانيًا: بوتنام ناقدًا مثنوية الواقعة/ القيمة

أما النقد الجذري لاختزالية الخبرانيين المنطقيين التي تردّ مناهج العلوم الاجتماعية إلى مناهج علوم الطبيعة من خلال الدور الحاسم الذي يضطلع به عندهم منهج التحقق، والذي يمكّن بدوره من التمييز بين المنطوقات العلمية والمنطوقات الميتافيزيقية فيأتي عن طريق هيلاري بوتنام من خلال مؤلفه **تهافت مثنوية الواقعة والقيمة ومقالات أخرى** (2002). وتتمثل أطروحته الأساسية في أن مثنوية الواقعة/ القيمة ليس لها ما يبررها في العلوم الاجتماعية. وحري بنا قبل أن نعرض لحجج بوتنام أن نستعرض أهم ملامح السياق الإبستيمولوجي ما بعد الوضعي العام الذي تفلسف فيه. ويمكن تلخيصه بحسب كليفورد هوكر في النقاط التالية:

• لا يمكن رد النظريات، عن طريق التعريف Definitionally، إلى جملة من الإثباتات يتم التحقق منها عن طريق الملاحظة.

• لا يُعد المنهج العلمي، في علوم الطبيعة وفي العلوم الاجتماعية، ضربًا من الاستلزام يجد مقدماته في الوقائع نفسها.

• ليست الملاحظة مقولة شفافة، وإنما هي سيرورة مركبة يكشف عنها العلم ذاته.

• لا تتلاءم العلاقات التاريخية بين النظريات مع النموذج التراكمي للمعرفة العلمية كما تصوره الخبرانيون المنطقيون في النصف الأول من القرن العشرين.

• لا تنتمي الوقائع موضوع الملاحظة إلى مقولة خالية من كل نظرية بل إن كل ملاحظة تسندها نظرية، وهي دومًا موضوع نقد.

• لا يمكن عزل العلم عن الفرد، وهو عزل يفرضه مطلب الموضوعية عند كارناب مثلًا في كتابه **البناء المنطقي للعالم** (1928)، كما لا يمكن عزل العلم عن التاريخ وهو عزل تتضمنه المقاربة السانكرونية لفلسفة العلوم.

• ليس ثمة منهج كوني Universal يجمع كل العلماء أو يكون عابرًا للتاريخ.

(8) Ibid., p. 68.

(9) Ibid., p. 69.

• لا يتمتع المنطق بالمكانة الممَيزة التي يتبوؤها عند الخبرانيين المنطقيين، بل هو يخضع، شأنه شأن التخصصات الأخرى، لتحقيق خبري موسع.

• ليس ثمة هوة بين ما هو معياري وما هو وصفي كما يذهب إلى ذلك الخبرانيون المنطقيون(10).

إن هذه النقطة الأخيرة التي تنتج من كثير من النقاط السابقة هي التي يروم بوتنام البرهنة عليها في الكتاب المشار إليه. وللبرهنة عليها، كما سنرى، استتباعات كبيرة على إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية إجمالًا وعلى منهجيتها على وجه الخصوص، وهي استتباعات يرصدها بوتنام في علم الاقتصاد.

يبحث بوتنام في بداية كتابه عن تاريخ التمييز بين الواقعة/ القيمة وهو تمييز تحوّل، مع الخبرانيين المنطقيين، شأنه شأن التمييز بين المنطوقات التحليلية والمنطوقات التأليفية أو التركيبية، إلى مثنوية Dichotomy(11). ويعود هذا التمييز إلى ما صار يُعرف في تاريخ الفلسفة بـ«قانون هيوم» Hume's Law. ومفاد هذا القانون أنه لا يمكن أن نستدل منطقيًا «على ما ينبغي أن يكون» Ought انطلاقًا «مما هو موجود» Is. وترتبط هذه المثنوية بتمييز مبدئي أساسي أقامه ديفيد هيوم؟ في بداية الفصل الرابع من كتابه **تحقيق في الذهن البشري** بين صنفين من موضوعات العقل الإنساني، أحدهما «الوقائع» Matters of Fact وهي أساسًا القضايا الخبرية التي تقوم على العلاقة بين السبب والمسبب، و«العلاقات بين الأفكار» Relations of Ideas وهي القضايا الاستنباطية الخاصة بعلوم الجبر والأرثماطيقا Arithmetic(12). بيد أن معيار هيوم لتمييز الوقائع يستند إلى ما يسميه بوتنام «علم دلالة تصويري» Pictorial Semantics(13). يجعل علم الدلالة الهيومي من الأفكار صورًا باهتة للانطباعات وذلك بموجب علاقة التشابه التي تجمع بينها. نحن ها هنا إزاء ضرب من «معيار المعنى». ولكن ثمة خاصيات لا تُعدّ صورًا للانطباعات مثل المشاعر والانفعالات وقيم مثل «الخير» و«الحق» و«العدالة»، وهي، من ثم، لا تستجيب لهذا المعيار من دون أن تكون غير ذات معنى.

ويعقد بوتنام الفصل الثاني من مؤلفه المذكور لصياغة حجتين من أجل دحض أطروحة فكّ Disentanglement الوقائع عن القيم. أما الحجة الأولى، فتتمثل في القول الذي طالما دافع عنه رواد

(10) Clifford Hooker, «Surface Dazzle, and Ghostly Depths: An Exposition and Critical Evaluation of Van Fraassen's Vindication of Empiricism Against Realism,» in: Paul Churchland & Clifford Hooker, *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), pp. 156–157.

(11) يشدد بوتنام على الفرق الجوهري بين التمييز والمثنوية، إذ يرى، على إثر جون ديوي ووليام جيمس والتقليد الفلسفي البراغماتي عمومًا، أن التمييز قد يعقده الفلاسفة لغايات نظرية وكشفية مخصوصة، وتلك حركة فلسفية مشروعة تمامًا، أما المثنوية، وهي المرادف عند بوتنام للثنائية Dualism عند جيمس، فهي التمييز، وقد حاد عن دوره الوظيفي الصرف فصار صلبًا ومن ثمّ ميتافيزيقيًا.

(12) David Hume, *Enquiries Concerning Human Uderstanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 2006), pp. 24–39;

ديفيد هيوم، **تحقيق في الذهن البشري**، ترجمة محمد محجوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 53–69. يُعرف هذا التمييز بـ«شوكة هيوم» Hume's Fork. ليس هنا مجال لتفصيل العلاقة بين «قانون هيوم» و«شوكة هيوم».

(13) Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), p. 15.

البراغماتية من أمثال شارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914)، ووليام جيمس William James (1840-1910)، وجون ديوي John Dewey (1859-1952)، وجورج هربرت ميد George Herbert Mead (1863-1931) الذين يرون «أن القيمة والمعيارية إنما تتخللان **كل** تجربة»[14]. ويلزم من ذلك، في فلسفة العلم، «أن الأحكام المعيارية لازمة بالنسبة إلى ممارسة العلم ذاته»[15]. فقيم إبستيمية مثل «البساطة» و«الاتساق» و«الوجاهة» و«المعقولية»، وكذلك ما يدعوه باول ديراك Paul Dirac «جمال الفرضية» وغيرها، وهي قيم تختلف عن القيم الإيتيقية كما يشدد بوتنام على ذلك، توجّهنا في وصفنا للعالم ومن ثمّ في بحثنا عن الحقيقة. ويعتبر بوتنام أن مشروع كارناب الذي سعى إلى بلورته في خمسينيات القرن الماضي، والمتمثل في محاولة اختزال عملية انتقاء الفرضيات العلمية في خوارزميات، قد باء بالفشل. ويعقد بوتنام الفصل الثامن من كتابه لعرض مشروع الخبرانيين المنطقيين والمشاريع المماثلة التي تروم تجنّب التسليم بأن انتقاء النظريات يفترض القيم ويخلص إلى أنها أخفقت في ذلك. إن القاعدة البراغماتية التي تقضي بأن معرفة الوقائع، فيزيائية كانت أو اجتماعية، تفترض جملة من القيم تضع موضع سؤال كل مشروع لتخليص العلم من القيم، سواء أخذ شكل فلسفة علم تقوم على المنطق الاستنباطي مثل كارل بوبر Karl Popper (1902-1994) أو شكل تسويغ للاستقراء على نحو استنباطي مثل هانس رايشنباخ Hans Reichenbach (1891-1953) أو اتخذ شكل اختزال للعلم في جملة من الخوارزميات (كارناب) أو رد العلوم إلى علم النفس مثل ويلارد كواين Willard Quine (1908-2000).

أما الحجة الثانية التي يصوغها بوتنام للاستدلال على تهافت مقالات الخبرانيين المنطقيين الخاصة بمثنوية الواقعة/ القيمة فيستقيها من مجال الميتا-إيتيقا. فعندما يتعلق الأمر بما يسميه بوتنام «المفاهيم الإيتيقية السميكة» التي تهتم بها العلوم الاجتماعية، فلا مجال فيها للتمييز بين الواقعة والقيمة[16]. وبخصوص مفهوم «قاسٍ» (من القساوة)، «يمكن استخدامه تارة لهدف معياري وتارة بما هو مفردة وصفية»[17]. فعندما يسألني أحدهم عن شخص أستاذ ابني وأجيبه «إنه أستاذ قاسٍ»، فأنا هنا أكون قد نقدته بوصفه أستاذًا وبوصفه إنسانًا على حد سواء. ولكن عندما يُفيدنا مؤرخ ما بأن ملكًا معينًا كان «قاسيًا» فهو يستخدم مفردة «قاسٍ» على نحو وصفي صرف. يلزم من هذا أنه لا وجود لمثنوية مطلقة طرفها الأول الوقائع وطرفها الثاني القيم. ولذلك يدحض بوتنام، في سياق تناوله للخصومة الميتا-إيتيقية بين أنصار النزعة المعرفية Cognitivists وأنصار النزعة اللامعرفية Noncognitivists بخصوص الوضع الإبستيمولوجي للقيم، الموقفين على حد سواء. فلئن كان الموقف الأول يعتبر أن المنطوقات

(14) التشديد من عند بوتنام، يُنظر:

Putnam, p. 30.

(15) Ibid.

(16) ينبغي أن نلاحظ أن حجة «المفاهيم الإيتيقية السميكة» قد صاغها أول مرة برنار وليامز، يُنظر:

B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London/ New York: Routledge, 2006), pp. 140-141.

وقد أفاد بوتنام في صياغته حجته من التحليل المفهومي لوليامز ومن علاقة تصوره لـ «المفاهيم الإيتيقية السميكة» بالتمييز الذي يعقده وليامز، في فلسفة الفعل وفي مجال الميتا-إيتيقا بين «المسوغات الداخلية» Internal Reasons للفعل و«المسوغات الخارجية» External Reasons له.

(17) Putnam, p. 35.

الأخلاقية تعبّر عن اعتقادات بالمعنى الهيومي، ومن ثم فهي تحتمل الصدق والكذب، بينما ينفي شيعة الموقف الثاني أن تكون للأحكام الخلقية قيم صدقية (الصدق أو الكذب) من حيث إنه ليس ثمة خاصيات أخلاقية أو وقائع أخلاقية؛ فإنهما يقعان في خطأ مشترك قاتل يتمثل في إغفال كل منهما، على أنحاء مختلفة، للتشابك بين الجانب الوصفي والجانب المعياري للمفاهيم الإيتيقية السميكة.

ثالثًا: نقد مثنوية الواقعة/ القيمة والعلوم الاجتماعية

لتهافت مثنوية الواقعة/ القيمة تداعيات إبستيمولوجية حاسمة على العلوم الاجتماعية، ويرصد بوتنام هذه التداعيات في علم الاقتصاد كما يُمارسه أمارتيا سن. وتتمثل أهمية سن بحسب بوتنام في تأكيد التشابك بين الجانب الوصفي والجانب المعياري في هذا العلم. ذاك ما يبينه في أحد أهم مؤلفاته: **في الإيتيقا وعلم الاقتصاد** (1987). يلخص سن أطروحته في الفقرة الأخيرة من هذا الكتاب بقوله: «لقد حاولت أن أبين أنه يُمكن إثراء علم الاقتصاد على نحو جوهري بمزيد الاهتمام بالإيتيقا، وأنه يمكن كذلك لدراسة الإيتيقا أن تستفيد من علاقة أوثق بعلم الاقتصاد. وقد بيّنت، فضلًا عن ذلك، أنه حتى علم الاقتصاد التنبّئي Predictive والوصفي يمكن مساعدتهما بترك مجال أوسع لاعتبارات خاصة باقتصاد الرفاه وذلك في مجال تحديد السلوك»[18]. يتحدد موقف سن سلبيًا على أنه دحض للشكوك حول التواشج بين المعياري والوصفي، وعلى وجه الخصوص بين علم الاقتصاد والإيتيقا، وهي شكوك تميّز بداية القرن العشرين، ويمثلها أساسًا لاينل روبنز Lionel Robbins (1898-1984) الذي تأثر بالوضعية المنطقية. فالفصل بين المبحثين مطلوب في نظره على نحو ملحّ، من حيث إن علم الاقتصاد يتعلق بالوقائع، في حين تتعاطى الإيتيقا مع التقويمات والواجبات[19].

يعقد بوتنام الفصل الثالث من كتابه لتناول علاقة الواقعة بالقيمة في علم الاقتصاد عند سن. والهدف من هذا مزدوج. يروم بوتنام، من جهة، توفير حجج على تهافت مقالة روبنز التي مفادها أن ربط علم الاقتصاد بالإيتيقا «مستحيل منطقيًا»، ويُحب، من جهة ثانية، وهو الذي يتفلسف ضمن الإطار النظري لما يسمى في تاريخ الفلسفة عمومًا وتاريخ الفلسفة التحليلية على وجه الخصوص «المنعرج اللغوي» Linguistic Turn[20]، بلورةَ فلسفة لغة لما يُسميه فيفيان والش Vivian Walsh «المرحلة الثانية لعلم

(18) Amartya Sen, *On Ethics and Economics* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 1987), p. 89.

(19) L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 1935).

(20) يعني «المنعرج اللغوي»، وهي عبارة يستعيدها ريتشارد رورتي من غوستاف برغمان، أن كل المشكلات الفلسفية هي مشكلات يمكن حلها إما بإصلاح اللغة؛ أي ببلورة لغة اصطناعية أو رمزية تتجاوز غموض اللغة السارية والخلط المفهومي الذي يميزها، وهو معنى فلسفة اللغة الاصطناعية كما مارسها غوتلوب فريجه وفتغنشتاين في **الرسالة المنطقية الفلسفية** (1921) وأفراد حلقة فيينا مثلًا، أو بمزيد تدبر آليات اشتغال اللغة السارية وهو ما يسمى فلسفة اللغة السارية كما يمثلها فتغنشتاين في كتابه **البحوث الفلسفية** (1953) وجون لانغشاو أوستن وجون سيرل وغيرهم كثيرون، يُنظر:

R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), introduction, pp. 1–39.

وللمنعرج اللغوي تداعيات فلسفية وإبستيمولوجية كبيرة على منهجية العلوم الاجتماعية وعلى مجالات كثيرة في الفلسفة مثل فلسفة الفعل والفلسفة السياسية والميتا-إيتيقا وغيرها.

الاقتصاد الكلاسيكي». ويتبنّى بوتنام ما يدعوه والش «إغناء» Enrichment لعلم الاقتصاد الذي يميز هذه المرحلة. هذا الإغناء المتمثل في إدخال الهموم والمفاهيم الإيتيقية في علم الاقتصاد هو «المفردة المناسبة لمشروع سن»[21].

تكمن أهمية علم الاقتصاد عند سن، في نظر بوتنام، في محاولته «إغناء» القدرة التقويمية للرفاه واقتصاد التنمية عن طريق «مقاربة المؤهلات» Capabilities Approach. تُعدّ هذه المقاربة إطارًا نظريًا يقوم على فكرتين أساسيتين، أولاهما أن الحرية في تحقيق الرفاه لها أهمية أخلاقية خاصة، وثانيتهما أن هذه الحرية ينبغي أن تُفهم ضمن حدود مؤهلات الناس، أي الفرص التي تتوافر لهم لفعل ما لهم مسوغات في جعله ذا قيمة. أما عند سن فتُعنى هذه المقاربة بالمعلومة التي تساعدنا على تكوين أحكام بخصوص رفاه الأفراد ونموهم، وهذه المعلومة بدورها إنما تخص الوظائف والمؤهلات التي يتمتع بها كل فرد[22]. وبهذا فهي تنتصب على طرفي نقيض من المقاربات الكلاسيكية للاقتصاد التي تُقوّم نجاعة المؤسسات والسياسات الاجتماعية مثلًا في بعدها النقدي Monetary الصرف المرتبط بالنقود. ففي هذه المقاربات تتحدد المعقولية إما بوصفها انسجامًا داخليًا للخيار وإما بوصفها دفعًا لمصلحة الأفراد إلى حدودها القصوى[23].

ثمة نقطتان أساسيتان ترشحان من أعمال سن، وتهمّان بوتنام في حجاجه على تهافت مثنوية الواقعة/القيمة في العلوم الاجتماعية. الأولى هي أن من ينهض إلى تقويم الرفاه الاقتصادي يجد نفسه في مواجهة مسائل تُناقش بإسهاب في الإيتيقا. ولا يعني ذلك مواجهة المسائل المثارة في أدبيات الإيتيقا النفعية التي طالما اعتبرها علماء الاقتصاد الذين لا يرومون فصل علم الاقتصاد عن القيم إيتيقا جديرة بالتقدير. والنقطة الثانية هي أنه في وصفنا للسلوك في مجال الاقتصاد، ينبغي أن نأخذ في الاعتبار مجموعة متعددة من المفاهيم الإيتيقية السميكة. هذه النقطة هي التي تفرض نقد بوتنام لعالم الاجتماع لفيبر. فعلى الرغم من تأكيد ماكس فيبر ضربًا من التواشج بين المسائل التي تخص الوقائع والمسائل الإيتيقية، فإنه أخفق في التنبه إلى أنه إذا كانت الإجابات عن مسألة علمية لا ينبغي أن تتأثر البتّة بمنظومة القيم التي لعالم الاجتماع، فإن المفردات التي تُستعمل في الوصف في التاريخ وفي السوسيولوجيا وغيرها من العلوم الاجتماعية تتلون إيتيقيًا، ويشهد على ذلك، بحسب بوتنام، استعمال مصطلحات مثل مصطلحه الشهير «النماذج المثالية» Ideal Types.

يُعبّر هذا المفهوم الذي يكتسي أهمية كشفية Heuristic وعرضية Expository بالغة في السوسيولوجيا عند فيبر، وكذلك في علمي التاريخ والاقتصاد عن رغبة فيبر في الجمع بين مطلب الموضوعية والصرامة العلميتين من جهة، والجانب الذاتي في العلم الذي هو القيم من جهة أخرى. فهذا المفهوم

(21) Putnam, p. 49.

(22) «The Capability Approach,» Stanford Encyclopedia of Philosophy, accessed on 29/7/2019, at: https://stanford.io/2GBE6iJ

(23) Putnam, p. 49.

بما هو «صورة فكرية Gedankenbild»[24]، وإن لم يكن فرضية، فهو الذي يُوجه بناء الفرضيات. إنه ضرب من الأمثَلة Idealization لحالات خبرية متفرقة؛ لكن وفق وجهة نظر مخصوصة لعالم الاجتماع. فهو ضرب من «اليوتوبيا»[25] من جهة أنه لا يوجد خبريًا في الواقع، لكنه يساعد على وصف هذا الواقع. إنه يصلح لضبط التشابهات والفروق بين الحالات الخبرية المتعددة والمتنوعة في العلوم الاجتماعية. أما الجانب الذاتي فيخص خيارات الفاعلين الاجتماعيين؛ أي ما يوجه سلوكاتهم وعلاقاتهم بالآخرين، وفي الحصيلة ما يضفي معنى على معيشهم وعلى حياتهم. ولذلك يعتبر فيبر، وهو الذي يُعد من حيث المنهج تلميذًا لريكرت، أن المنهج الملائم الذي ينبغي أن تعتمده العلوم الاجتماعية أو العلوم الثقافية هو منهج الفهم Verstehen الذي هو فهم المعنى الذاتي للفعل الاجتماعي[26]. يكشف مفهوم «الأنماط المثالية» إذًا عن العلاقة الوثيقة في السوسيولوجيا عند فيبر بين الفرضيات والاطّرادات Regularities والقوانين العلمية من ناحية أولى، والاهتمام بالقيم الذي تفرضه طبيعة المواضيع الثقافية من ناحية ثانية.

ما ينقده بوتنام عند فيبر هو مفهوم التجرد من القيم Werturteilsffreiheit أو الحياد الأكسيولوجي الذي يعني ضرورة الفصل، في السوسيولوجيا، بين الفرضيات والقوانين العلمية من ناحية وأحكام القيمة من ناحية أخرى. فالبحث الخبري ذاته يُقصي كل التزام أكسيولوجي، أي التزام يخص القيم؛ ذلك أن «**الحكم على صلاحية** تلك القيم هو مسألة **اعتقاد**»[27]، ولا علاقة للاعتقاد بموضوعية السوسيولوجيا. على خلاف ذلك، يقبل بوتنام وكذلك سن مضمون مفهوم «مناسبة القيمة» Value Relevance. ويعني هذا المفهوم أنه عندما يتعلق الأمر بتقرير أي المسائل ينبغي لعالم الاجتماع أن يبحث فيها فذلك يقتضي التزامًا بجملة من القيم الإيتيقية. فالظواهر الثقافية، على خلاف الظواهر الطبيعية، لا يمكن تعقلها بجملة من القوانين المفهومية Gesetzesbegriffen لأن «دلالة الأحداث الثقافية تفترض **توجهًا قيميًا** Value-Orientation نحو هذه الأحداث»[28]. ويمكن توضيح مفهوم مناسبة القيمة من خلال تفسير كيفية اختيار ماكس فيبر لدراسة الرأسمالية. إن ما يبرر هذه الدراسة عند

---

(24) التشديد من عند فيبر، يُنظر:

Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, E. A. Shils & H. A. Finch (trans. & eds.) (New York: The Free Press, 1949), p. 90.

(25) Ibid.

(26) يُعد فيبر وريثًا للخصومة المنهجية Methodenstreit التي جدّت في نهاية القرن التاسع عشر في أوروبا، والتي كان أبطالها فلهلم ديلتاي، وجورج زيمل، وهينريش ريكرت، أحد كبار الكانطيين الجدد الذين تأثر بهم فيبر، وفلهلم فندلباند. وقد تعلقت هذه الخصومة بالمنهج الذي ينبغي اعتماده في علوم الطبيعة من ناحية، وفي علوم الفكر أو العلوم الثقافية من ناحية أخرى. وقد عمل ديلتاي والكانطيون الجدد على بلورة تصور جديد للعلوم الاجتماعية يقوم على هرمنيوطيقا تجعل من آلية الفهم أو التأويل منهجًا أساسيًا في مقابل التصور الوضعي للتفسير.

(27) التشديد من عند فيبر، يُنظر:

Weber, p. 55.

(28) التشديد من عند الباحث، يُنظر:

Ibid., p. 76.

فيبر هو تصوره للرأسمالية بما هي سيرورة عقلنة عبر البيروقراطية التي تفرضها، وهو ما يطرح مشكلات قيمية بالنسبة إلى المجتمع الحديث.

يفرض تهافت مثنوية الواقعة/ القيمة مراجعة لمفهوم المعقولية Rationality، وهي مراجعة تفصلها عن العلموية وعن الأشكال المتعددة للطبيعانية Naturalism، وهو فصل تستدعيه العلوم الإنسانية وحياة البشر برمّتها. يقول بوتنام: «من الجلي أن بلورة رؤية أقل علموية للمعقولية، رؤية تمكننا من أن نرى كيف أن الاستدلال، بدل أن يكون مستحيلًا في المجالات المعيارية، هو بالفعل لا غنى عنه فيها، وفي المقابل، إن فهم كون الأحكام المعيارية يفترضها كل استدلال، أمر مهم ليس بالنسبة إلى علم الاقتصاد فحسب، بل، كما يرى أرسطو، بالنسبة إلى الحياة برمّتها»[29]. وترتبط هذه المراجعة لمفهوم المعقولية ولمفاهيم مجاورة أخرى مثل الفاعلية Agency بما كان بوتنام بصدد بلورته في السنوات الأخيرة من حياته، وهو ما يدعوه «الطبيعانية الليبرالية»[30].

رابعًا: الطبيعانية الليبرالية لبوتنام ودحض أشكال الاختزالية في العلوم الاجتماعية

استعاد بوتنام مصطلح «الطبيعانية الليبرالية» من مقدمة مؤلف حرره كل من ماريو دي كارو وديفيد ماكآرثر والموسوم بـ **الطبيعانية والمعيارية**[31]. تتحدد الطبيعانية الليبرالية بأطروحة سالبة تلتقي فيها مع الطبيعانية التقليدية، أعني الطبيعانية العلمية، إذ إن كليهما لا يقبل تفسير الظواهر عن طريق ما هو فوق طبيعي Supernatural من قبيل الآلهة والخوارق والسحر وغير ذلك. أما إيجابيًا فيعرفها دي كارو وماكآرثر بقولهما: «إنها جملة من المحاولات لصياغة شكل جديد من الطبيعانية الذي يروم أن يفي أصناف العلوم المتعددة حقها، بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية (وقد تحررت من التصورات الوضعية الخاطئة)، وكذلك حق الأشكال المتعددة من الفهم، بما في ذلك إمكان وجود أشكال لاعلمية وليست فوق طبيعية Nonsupernatural من الفهم (سواء عُدّت أشكال معرفة أم لا)»[32]. والطبيعانية الليبرالية موقف منهجي وإبستيمولوجي وميتا-فلسفي يتعلق بالفضاء الخاص بمجال كائنات غير علمية لكنها ليست فوق طبيعية، أي أشياء طبيعية تتجاوز حدود التفسيرات السببية الوظيفية التي توفرها العلوم من قبيل البشر بوصفهم فاعلين عاقلين، أو الفعل بوصفه شيئًا يتحدد بالقصد كما هو الحال عند إليزابيث إنسكومب أو الفن بوصفه يتوفّر على مضمون قصدي أو المسوغات أو الدواعي Reasons التي هي ذات نسيج معياري، ومن ثمّ لا تقبل الاختزال المفهومي أو كذلك التاريخ

(29) Putnam, p. VIII.

(30) Hilary Putnam, *Naturalism, Realism, and Normativity*, M. de Caro (ed.) (Cambridge: Harvard University Press, 2016), p. 21.

(31) M. De Caro & D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity* (New York: Columbia University Press, 2010), pp. 9–16

(32) Ibid., p. 9.

البشري بما هو تاريخ الفعل الإنساني[33]. ويمكن أن نردّ، على إثر ماريو دي كارو، ملامحها الأساسية إلى ما يلي:

• ينبغي أن تتضمن الطبيعانية الليبرالية واقعية علمية، أي موقفًا واقعيًا حيال الكائنات التي لا تشكل موضوع ملاحظة والتي تصادر عليها النظريات العلمية. وينبغي أن تُعتبر تلك النظريات صادقة وهو ما يعني سلبيًا أن الطبيعانية الليبرالية لا تقبل، عندما يتعلق الأمر بالخصومة بين الواقعية واللاواقعية، موقفًا أداتيًا أو موقفًا لامبالاتيًا Quietism.

• لا ينبغي أن تُفهم مختلف العلوم على نحو أُحادي Monistically لكأنّ هذه العلوم لها المحتوى نفسه والمنهج نفسه والأهداف نفسها. فمن الناحية الفلسفية، تمثل التعددية Pluralism الموقف الفكري السديد في التعامل مع العلوم وغيرها.

• إن الرؤية العلمية للعالم ورؤية الحس المشترك Commonsense للعالم هما صائبتان على نحو تقريبي، ومن ثم هما موضوع مراجعات دائمة. ذاك هو معنى الخطئية Fallibilism الذي يستعيده بوتنام من التقليد البراغماتي الذي ينتسب إليه. كل اعتقاداتنا يمكن أن تكون خاطئة، ولكن يرى بوتنام، على خلاف الريبيين، أننا نحتاج إلى مسوغات سياقية لنشرع في الشك في تلك الاعتقادات.

• ينفي بوتنام، خلافًا للرأي السائد، أن تكون كل معرفة قائمة على موضوع Object-based بالضرورة. فلا حاجة لنا إلى أن نفترض أن المنطوقات الرياضية والإيتيقية تحيل على مواضيع مجردة (مثل الفئات والخير) حتى تكون صادقة وحتى تكون، في حالة الإيتيقا، أفضل أو أردأ من إثباتات أخرى.

• إن من مهمات الفلسفة محاولة حل التناقضات والتوترات المفهومية بين الحس المشترك ورؤى العالم العلمية. ولكن ليس للعلم دائمًا فصل المقال ها هنا. فعلى سبيل المثال، طرحت الثورة الكوبرنيكية مشكلات عدة بالنسبة إلى الحس المشترك، ولكن المحاولات الأولى لصياغة حساب التفاضل والتكامل خلفت تناقضات كثيرة، بحيث بدت المحاولة غير مقبولة من جهة الحس المشترك، في حين أن محاولة حل تلك التناقضات أدت إلى تقدم رياضي هائل.

• لا تحتمل الطبيعانية الليبرالية، شأنها شأن كل أشكال الطبيعانية، أي افتراضات فوق طبيعية Supernatural ولكن لا يعني ذلك، بحسب بوتنام وبحسب التقليد البراغماتي عمومًا الذي ينتسب إليه، أن نحكم على كل تجربة دينية بأنها لاعقلانية وتافهة (فعلى سبيل المثال، ليس صحيحًا أن كل المتدينين يعتقدون وجود خاصيات إلهية تخرق قوانين الطبيعة).

• تخص النقطة السابعة الوضع الإبستيمولوجي للفلسفة. فللفلسفة وجهان؛ أحدهما علمي فيه تفاعل مع العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، والآخر إيتيقي وفيه تساؤل عن معنى الحياة والثقافات

(33) D. Mcarthur, «Liberal Naturalism, Ordinary Things and the Importance of Second–Personal Space,» in: J.S. do Carmo (ed.), *A Companion to Naturalism* (Pelotas: Nepfil, 2015), pp. 19–29.

والتحديات من أجل إصلاحها. وتؤدي التعددية دورًا حاسمًا في معالجة هذه التساؤلات التي تنتمي إلى مجال الميتا-فلسفة Metaphilosophy.

• لا تحتاج رؤية العالم الخاصة بالحس المشترك إلى شرعنة علمية، رغم أنه ينبغي التخلي عن الاعتقادات الصادرة عن الحس المشترك عندما تتعارض مع الاكتشافات العلمية.

• بخصوص التأليف بين رؤى العالم العلمية ورؤى العالم الخاصة بالحس المشترك، يشدد بوتنام على أمر أساسي، وهو أن العالم لا يوصف عن طريق الفيزياء دون سواها، حتى لو تعلق الأمر بفيزياء مثالية. يلزم من هذه الأطروحة بلورة تعددية مفهومية Conceptual Pluralism أي موقف يُقر بضرورة استخدام أنساق متعددة غير متضاربة، ولا يُختزل بعضها إلى بعض، وذلك من أجل التعامل مع المستويات المختلفة للواقع.

• يقتضي التأليف بين رؤية العالم العلمية ورؤية الحس المشترك للعالم استعمال مفهوم التسبيب Causation بحذر شديد. فبحسب بوتنام، التسبيب أمر قصدي Intentional ويرتبط استخدامه بسياقات مخصوصة. فالإجابة الصحيحة عن السؤال «ما الذي يسبب الظاهرة ظ؟» إنما يلزم من اهتمامات الباحثين. فعندما أؤلف «سوناتة»، ما هو سبب فِعلي؟ هل هو حبي للشعر؟ أم هو نشاط النورونات؟ أم هو التاريخ الثقافي للمجتمع؟ هل يُعزى ذلك إلى التربية التي تلقيناها؟ أم يعود ذلك إلى ترتيب الجزيئات في المحيط؟ يعني ذلك أن مفهوم التسبيب في الفيزياء ليس في العادة هو المفهوم المناسب[34].

تنتصب الطبيعانية الليبرالية لبوتنام على طرفي نقيض من الطبيعانية الاختزالية والتي يمكن تلخيصها في خمسة مبادئ أساسية:

• المبدأ الأنطولوجي؛ ومفاده أن الواقع يتمثل في كائنات يمكن تفسيرها عن طريق علوم الطبيعة.

• المبدأ الإبستيمولوجي الذي يقضي أن البحث العلمي هو المصدر الوحيد للمعرفة والفهم وكل أشكال المعرفة المزعومة الأخرى، مثل «المعرفة الما-قبلية»، وهي إما غير شرعية أو يمكن اختزالها، من حيث المبدأ، في المعرفة العلمية.

• المبدأ الدلالي، ويعني أن لا وجود لأحكام تحتمل قيمة الصدق إذا لم تتعلق بكائنات يمكن أن تدرك علميًا.

• مبدأ ميتا-فلسفي مفاده أن الفلسفة ينبغي أن تكون امتدادًا للعلم من حيث المحتوى والمناهج والأهداف. ويتمثل المشكل الأساسي الذي تواجهه الطبيعانية الاختزالية في ما يسميه فرانك جاكسون «مشكل الموقع» Location Problem[35]. ويتمثل هذا المشكل في إحراجات متعلقة بوجود موضع

(34) Putnam, *Naturalism*, Introduction, pp. 11–15.

(35) F. Jackson, *From Metaphysics to Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp. 2–5.

في أنطولوجيا طبيعانية لكائنات مثل الذهن والفاعلية Agency والفعل Action وغيرها مما يعد موضوعًا للعلوم الاجتماعية. لا يمكن لطبيعانية أن تقوم، في حالة السوسيولوجيا مثلًا، من دون أن تحل المشكلات الإبستيمولوجية التي تثيرها الأنطولوجيا الاجتماعية Social Ontology التي تتعلق أساسًا بفئات الكائنات الاجتماعية مثل القوانين الاجتماعية والوقائع الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية والمجموعات الاجتماعية وغيرها.

أما الطبيعانية الليبرالية ففي وسعها التعامل مع «مشكل الموقع»؛ إذ هي تقوم على المبادئ التالية:

• مبدأ أنطولوجي مفاده أن ثمة كائنات لا يفسر طبيعتها أو سلوكها العلم من دون أن تكون، مع ذلك، فوق طبيعية. مثل هذه الكائنات إنما تتعلق بها العلوم الاجتماعية وتتعلق بها الممارسات غير العلمية. لا ترتد أنطولوجيا المواضيع العلمية إذًا إلى الكائنات والخاصيات التي تهتم بها العلوم الطبيعية.

• مبدأ إبستيمولوجي يقضي بوجود أشكال للفهم شرعية مثل التحليل المفهومي والتخييل والاستبطان لا تُرد إلى الفهم العلمي ولا تتعارض معه.

• مبدأ دلالي مفاده أن ثمة أحكامًا لا يمكن ردها إلى أحكام أخرى تخص كائنات وخاصيات يهتم بها العلم دون سواه.

• مبدأ ميتا-فلسفي منطوقه أن ثمة مسائل تخوض فيها الفلسفة من دون أن تكون في علاقة تواصل بالعلم من حيث المحتوى والمناهج والأهداف[36].

إن الطبيعانية الليبرالية، إذ تدحض، من الناحية السجالية، كل أشكال الاختزالية، كرد علم النفس إلى مجرد وصف للتنظيم الوظيفي للدماغ، من ناحية الموضوع، أو كرد قوانين السوسيولوجيا إلى قوانين علم النفس، من حيث المنهج، إنما تترك مجالًا للقصدية والمعيارية في مجال العلوم من دون تسليم بما هو فوق طبيعي. يقول بوتنام: «يمكن أن نعتنق اللااختزالية والأولوية التفسيرية لما هو قصدي من دون أن نضحي بمعنى ما هو طبيعي وبالوحدة العضوية للقصدي»[37].

ومن ثمّ فإن الطبيعانية هي ليبرالية، من جهة أنها تتخلص من الرؤية الحديثة للعالم التي تركزت خاصة في القرن السابع عشر، وهي رؤية تقوم على فصل مبدئي وجوهري حادّ بين الطبيعة وما يسميه جون مكداول، أحد أبرز الطبيعانيين الليبراليين، «فضاء المسوغات» Space of Reasons[38] حيث تكون الطبيعة مجال التفسيرات عن طريق القوانين، في حين يكون المجال الثاني فضاء ما هو معياري. لا مجال، في نظر الطبيعانيين الليبراليين، لهذا الفصل؛ إذ الطبيعة هي الطبيعة الأولى First Nature وهي كذلك ما يدعوه مكداول، مستعيدًا بطريقته الخاصة، العتاد المفهومي لفلسفة الأخلاق عند أرسطو،

(36) M. De Caro, «Naturalism and Realism,» in: Do Carmo (ed.), pp. 188–192.

(37) Hilary Putnam, *Words and Life*, J. Conant (ed.) (Cambridge: Harvard University Press, 1995), p. 55.

(38) J. Mcdowell, *Mind and World* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), pp. 5–13.

«الطبيعة الثانية» Second Nature[39] التي هي، على وجه العموم، الممارسات الثقافية وخاصة اللغة[40]. وهذه الممارسات تنتمي إلى مجال التشريع الذاتي Autonomy أو العفوية Spontaneity بحسب المصطلحات الكانطية التي يستعيدها مكداول، ومن ثمّ فهي تفلت من كل تفسير عن طريق قوانين علمية.

خامسًا: السوسيولوجيا في السياق العربي، والمعادلة: حياد أكسيولوجي/ مناسبة القيمة

تكتسي معالجة العلاقة بين الوقائع والقيم أهمية بالغة بالنسبة إلى الوضع الإبستيمولوجي للعلوم الاجتماعية في الوطن العربي، وعلى وجه الخصوص، في السوسيولوجيا. والنظر في هذه العلاقة إنما يفرضه، من ناحية، وضع السوسيولوجيا كتخصص بوجه عام، ووضعها الخاص جدًا في الوطن العربي، الأمر الذي يجعل تحصيل الموضوعية فيها أمرًا عزيزًا. سننطلق في هذا القسم الأخير من هذه الورقة، أولًا، من ملاحظات عامة تخص الصعوبات الإبستيمولوجية التي تواجه كل سعي إلى تحصيل الموضوعية في التخصص المذكور في أصقاع الدنيا، لنتناول ثانيًا صعوبات خاصة بالجهود المبذولة من أجل إرساء سوسيولوجيا في الأراضي العربية. وسنحاول أن نبين أن تحقيق معادلة، هي في الحقيقة صعبة، بين ما يسميه فيبر «الحياد الأكسيولوجي» و«مناسبة القيمة»، هي التي ترسم «الدرب الملكي»، بحسب عبارة شهيرة لكانط، لعلمية السوسيولوجيا. كما نحاول أن نبيّن أن تحقيق تلك المعادلة عندما يتعلق بالسوسيولوجيا في السياق العربي، إنما تعود صعوباته إلى أمرين متشابكين ومتضافرين: أحدهما داخلي متمثل في أن علماء الاجتماع العرب يباشرون الموضوعات التي تعنيهم إما من منطلق استجابة لجهود دولة ما بعد الاستقلال، من أجل تحقيق التنمية والتحديث اللذين يكادان يكونان متلازمين، بالتوسل بعتاد منهجي ومفاهيمي غربي، وإما من منطلق تأكيد «الخصوصية الثقافية» العربية الخاصة بالسوسيولوجيا نفسها وبموضوعاتها. أما الأمر الثاني فخارجي، ويتمثل في ما يمكن أن نسميه على إثر ميراندا فريكر «اللاعدالة الهرمنيوطيقية» Hermeneutical Injustice[41]، والمتمثلة في أن علماء الاجتماع العرب عاجزون، أو يكادون، عن اجتراح مناهج وأشكال نمذجة Modelisation وأمثَلَة Idealisation للواقع، لمعالجة معيشهم الاجتماعي، وهو ما يعمّق، بدوره، سوء فهم الآخرين لهذا المعيش. ويتخذ هذا العجز شكلين: أحدهما تطبيق مناهج وأشكال نمذجة

---

(39) بخصوص نمط استثمار مكداول لهذا المفهوم الأرسطي، يُنظر:

Ibid., pp. 70–86.

(40) تجدر الإشارة هنا إلى أن مفردة «ليبرالية» الواردة في مصطلح «طبيعانية ليبرالية» لا علاقة لها بمفهوم «الليبرالية» بما هي مذهب في الفلسفة السياسية يُعطي أهمية بالغة لمفهوم الحرية ومفهوم الحقوق المدنية والسياسية للفرد. فالطبيعانية إنما تعدّ ليبرالية لأنها تتحرر من الخلفيات الإبستيمولوجية والميتا-فلسفية للطبيعانية العلمية التقليدية.

(41) بخصوص هذا المفهوم، يُنظر:

M. Fricker, *Epistemic Injustice, Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 147–175.

وسنعود إلى هذا المفهوم بمزيد من التفاصيل لاحقًا.

وأمثَلة غربية، وثانيهما: تحولهم إلى «مخبرين»، بحسب عبارة لساري حنفي، بالنسبة إلى مراكز إنتاج المعرفة الغربية.

لنشرع في تناول الضرب الأول من الصعوبات؛ وهي صعوبات يمكن أن نصفها بأنها هيكلية ويمكن أن نعبّر عنها، في اقتصاد شديد، عن طريق السؤال التالي: كيف يمكن للسوسيولوجيا أن تُحصّل الموضوعية في ظل وضعها المزدوج كممارسة تروم أن تكون علمية، ولكن تستجيب في الوقت ذاته لمطالب اجتماعية ومؤسساتية متعلقة بالسياسات العامة Public Policies؟ وقد بين عالم الاجتماع البريطاني مارتين هامرسلي أن وضع السوسيولوجيا هش لأنه يقع في منزلة بين منزلتين: منزلة الأشكال الأكاديمية للبحث التي تدعو عالم الاجتماع إلى «التجرد» Detachment من كل الاعتبارات فوق العلمية Extrascientific التي تُعدّ بمنزلة عوائق إبستيمولوجية أمام عالم الاجتماع، ومنزلة مجالات السياسة والممارسة التي تستدعي ضربًا من الالتزام أو هي، في أحسن الأحوال، تحثّ عليه. فضلًا عن ذلك، وعندما يتعلق الأمر بتدريس السوسيولوجيا، ثمة توتر بين مطلب التدريب على ممارسة السوسيولوجيا بوصفها تخصصًا من ناحية، وتوجهها من ناحية أخرى نحو التربية على المواطنة. يضاف إلى ذلك أن هذا التخصص قد تأثر دائمًا بالتحولات التي تطرأ على المجتمع، أعني التحولات الخاصة بطبيعة الجامعات ودورها ونماذج الحوكمة السياسية والتنظيم الاقتصادي على وجه العموم. والتحولات التي لها دلالة خاصة هي انبجاس أنظمة تعليم عالٍ موجّه إلى العموم، وتبعية الجامعات المتزايدة للحكومات والمصالح التجارية حتى في تلك الدول التي تنعم بأكبر قدر من الاستقلالية كما هو الشأن في المملكة المتحدة[42].

تواجه السوسيولوجيا في السياق العربي هذه الصعوبات، ولكنها تواجه فضلًا عن ذلك صعوبات تخص وضعها المؤسساتي والإبستيمولوجي. كتب عبد الكبير الخطيبي، في عام 1975، محددًا المهمة المنوطة بكاهل علماء الاجتماع العرب ما يلي: «إن المهمة الأساسية لعلم الاجتماع العربي هي القيام بعمل حاسم ضمن مساقين: أ. تفكيك المفاهيم التي ظهرت من المعرفة السوسيولوجية وخطاب أولئك الذين تحدثوا نيابة عن المنطقة العربية، التي تتسم في الغالب بالأيديولوجيا المركزية-الإثنية-الغربية، وب. نقد المعرفة السوسيولوجية والخطاب حول المجتمعات العربية الذي ينتجه العرب أنفسهم»[43]. يكشف قول الخطيبي عن خلفية تحرّك علماء الاجتماع العرب وهي خلفية «ردة الفعل». وتلك الخلفية هي التي تجعل تصريف «الحياد الأكسيولوجي» و«مناسبة القيمة» أمرًا صعبًا، لأن حضور القيم في هذا العلم سيكون أساسًا على نحو أيديولوجي. ذاك ما يفسر جوانب من الأزمة

---

(42) M. Hammersley, *Methodology: Who Needs It?* (London: Sage, 2001), pp. 1–11; M. Hammersley, «On the Role of Values in Social Research: Weber Vindicated?» Sociological Research Online, 14/3/2017, accessed on 14/7/2019, at: https://bit.ly/2NUgv2Y

(43) A. Khatibi, «Sociologie du Monde Arabe: Postions,» *Bulletin économique et social du Maroc*, no. 126 (1975), p. 13;

أورده ساري حنفي وريغاس أرفانيتس، في: **البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 211.

التي تعانيها السوسيولوجيا العربية، أزمة شخّص أعراضها ورسم لها، على نحو برنامجي، منذ الثمانينيات من القرن الماضي، بعض الحلول، عالم الاجتماع المصري محمد عزت حجازي[44]. ويمكن أن نرصد آلية «ردة الفعل» في حقبتين من تاريخ علم الاجتماع العربي وفي تونس على وجه الخصوص. الحقبة الأولى هي تلك التي تلت الاستعمار وتمثّل همّ علماء الاجتماع عندها في بناء سوسيولوجيا تشجب سوسيولوجيا المستعمِر، من خلال نزع القيمة عن الموضوعات التي ما انفك يفضلها من قبيل القبيلة والطقوس السحرية والدينية والعادات الريفية، وغير ذلك. وذلك إيمانًا من علماء الاجتماع العرب أن السوسيولوجيا قد نشأت في المنطقة العربية استعماريًا، ووجّهت مناهجها وجهازها المفاهيمي الخلفية الاستعمارية، ولأمر كهذا كان لزامًا على علماء الاجتماع، بحسب آلان روسيون، أن «يبنوا جهازًا وطنيًا وأن يعارضوا صورة الذات التي كانت تعكسها مرآة العلم الاستعماري»[45]. أما الحقبة الثانية، وهي حقبة السبعينيات والثمانينيات، فهي تلك التي كانت توجه بحوث علماء الاجتماع فيها «مسألة الهوية». إنها حقبة تُعلي من شأن المسألة الثقافية الملازمة لمسألة الهوية وتردّ الفعل على توجهين اثنين: أولهما المناهج والجهاز المفاهيمي الغربيان، ولا سيما التقليد الاستشراقي والأنثروبولوجي، إذ يتساءل علماء الاجتماع ها هنا عن وجاهة كل ذلك ونجاعته في مقاربة «الخصوصية الثقافية» للمجتمعات العربية. أما التوجه الثاني، وردّة الفعل عليه لا تنفك عن ردة الفعل على التوجه الأول، فهو التوجه الذي ساد الستينيات على الأقل في تونس، وتمثّل في اعتماد منهج تحليل التحولات المجتمعية، من أجل تحديث المجتمع من جهة، وتحقيق التنمية فيه من جهة أخرى، وهو مطلب قُطري تسنده الدولة الوطنية قيد البناء ومؤسساتها البحثية[46]. إن موقف «ردة الفعل» الذي يميز السوسيولوجيا في حقبتيها التأسيسيتين المذكورتين، يجعل حضور القيم في نسيجها الأيديولوجي حضورًا كبيرًا يحول دون علمية السوسيولوجيا. إننا لا ننفي دور القيم الأيديولوجية إذا فُهمت من جهة «التزام» علماء الاجتماع بخدمة قضايا النهضة والتنمية والديمقراطية الخاصة بمجتمعاتهم، وهو أمر أكّده جل المساهمين في الكتاب القيّم والتأسيسي الموسوم بـ **نحو علم اجتماع عربي** (1986)[47] ولكن نشدّد على أهمية أن يكون هذا «الالتزام» خادمًا لتحقيق المعادلة الصعبة التي طرفاها هما «الحياد الأكسيولوجي» و«مناسبة القيمة».

---

(44) محمد عزت حجازي، «الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي»، في: محمد عزت حجازي [وآخرون]، **نحو علم اجتماع عربي**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989)، ص 13–44.

(45) A. Roussillon, «Sociology in Egypt and Morocco,» in: T.M. Porter & D. Ross (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. 7 (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 450.

(46) استندت في هذا التحقيب للسوسيولوجيا في السياق العربي والسوسيولوجيا في تونس على وجه الخصوص إلى:
I. Melliti & D. Mahfoudh-Draoui, «Les Sciences sociales: Histoire et enjeux actuels,» *Sociologies pratiques*, no. 19 (2009), pp. 127–140.

(47) كتب أحد المساهمين في هذا المؤلف الجماعي ما يلي: «في النهاية نقول إن علم الاجتماع لا بد من أن تكون له وظيفة أيديولوجية لكي يكون الباحث ملتزمًا بقضايا الإنسان والمجتمع الجوهرية، ويعطي مجتمعه الأدوات المعرفية والعملية التي تمكنه من تحقيق طموحاته»، يُنظر: حيدر إبراهيم علي، «علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في الوطن العربي»، في: حجازي [وآخرون]، ص 114.

ولعل ما يجعل من صعوبة تحقيق المعادلة المذكورة أكثر جدية هو تبعية السوسيولوجيا العربية للعلوم الاجتماعية الغربية عتادًا منهجيًا وجهازًا مفاهيميًا. سنعتمد القيمة الكشفية لمصطلح مهم بلورته ميرندا فريكر وذلك من أجل فهم هذه التبعية. إنه مفهوم «اللاعدالة الهرمنيوطيقية» والذي تعرفه كالآتي: «اللاعدالة المتمثلة في وجود منطقة من التجربة الاجتماعية لأحدهم، وقد أضحت غامضة بالنسبة إلى الفهم الجماعي وذلك بفعل غبن بنيوي للهوية كامن في المصادر الهرمنيوطيقية الجماعية»[48]. ينجم هذا الشكل من اللاعدالة، إذًا، عن وضع الأفراد عندما تعوزهم الإمكانات (ليس بالمعنى المادي) لتأويل تجاربهم ومعيشهم الاجتماعي، لأن بيئتهم الإبستيمية لا تتوفّر على العتاد المنهجي والمفهومي الذي يجعل هذا التأويل ممكنًا. حري بنا أن نلاحظ أن فريكر تتحدث عن هذه الفراغات Gaps في المصادر الهرمنيوطيقية للأفراد والجماعات المهمشة داخل المجتمع الواحد، ولكن يمكن أن نسحب ذلك على العلاقة بين التشكيلات المعرفية لشعوب متعددة ولثقافات مختلفة. فمفهوم «اللاعدالة الهرمنيوطيقية» يُمكّن من إدراك العلاقات المركبة بين الممارسات المعرفية وأشكال السلطة الاجتماعية، وفهم هذه العلاقة يُمكّن بدوره من فهم علاقة الوطن العربي بالغرب في مستوى إنتاج المعرفة ونشرها على وجه العموم وإنتاج العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص.

إن التفكير في شروط إمكان الخروج من وضع التبعية أمر يتجاوز حدود هذه الورقة؛ إذ هو شأن كل المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الوطن العربي برمّته، والمؤسسات البحثية الموضوعة على ذمتهم وتلك التي ينبغي وضعها مستقبلًا على ذمتهم، وهي مؤسسات يلزمها أن تتجاوز أولًا حالة تشتت الأبحاث التي تنتجها[49]. سنكتفي بأن نصف، على نحو برنامجي، سبيلين يساهمان في الخروج من وضع الأزمة: أولهما معاودة التفكير، من وجهة نظر إبستيمولوجية في سرديات الهوية Identity Narratives التي أنتجها العرب في أفقهم الحضاري وداخل إبستيمياتهم المتعاقبة، وهو تفكير ينبغي أن يباشر هذا المفهوم بما هو مقولة تحليل Category of Analysis أي في بُعده الكشفي وليس بوصفه مقولة ممارسة Practice Category[50]. يعني ذلك سلبيًا استبعاد كل المقاربات الماهوية Essentialist والأيديولوجية للهوية. وتظل الهوية، على الرغم من تعدد دلالاتها، مفهومًا ذا قيمة كشفية عالية لفهم دينامية الجماعات والمجتمعات. أما السبيل الثاني، فهو التفكير في شروط الإمكان الإبستيمولوجية لاجتراح مفاهيم وأشكال نمذجة وأمثلَة للمعيشات والتجارب والتحولات الاجتماعية الفريدة للمجتمعات العربية، وهو ما من شأنه أن يجعل الذات العارفة مشرعة معرفيًا وعمليًا. ولا يعني استثمار مفهوم «اللاعدالة الهرمنيوطيقية» ها هنا إلقاء المسؤولية على الغرب وكأنّه يسعى، حصريًا، إلى تكريس التبعية المعرفية والهرمنيوطيقية للعرب من خلال «تصدير» مناهج لا تراعي خصوصيات المعيش العربي، إذ لا يطرح من يجترح المناهج والمفاهيم في العلوم الاجتماعية وفي غيرها شروط إمكان استعادتها واستثمارها، من طرف أمم أخرى، استعادة سديدة وواثقة ومجددة.

---

(48) Fricker, p. 155.

(49) بخصوص هذا التشتت الذي يسم البحث في العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، يُنظر: حنفي وأرفانيتس، ص 211–228.

(50) في ما يتعلق بهذين الاستعمالين المختلفين لمفهوم الهوية، يُنظر:

R. Brubaker & F. Cooper, «Beyond 'Identity',» *Theory and Society*, vol. 29, no. 1 (2000), pp. 1–47.

خاتمة

يثير نقد بوتنام لمثنوية الواقعة/ القيمة الذي هو أساسًا نقد لأشكال الطبيعانية الاختزالية مسألة العلاقة بين الطبيعانية والمعيارية. فهو يرى أن المسألة القيمية تطرح نفسها بإلحاح في العلوم الاجتماعية سواء تعلق الأمر بقيم إبستيمية أو بقيم إيتيقية، وهو بذلك إنما يحل على نحو فريد «مشكل الموقع» لأنه يقر بأهمية ما هو معياري في هذه العلوم، فهو يترك مجالًا فيها لتدبر موضوعات مثل المعنى الذي هو معنى الفعل الاجتماعي ومسوغاته وغاياته وقصديته وغيرها. وما يسمح بذلك إنما هو موقفه الإبستيمولوجي الفريد الذي هو «الطبيعانية الليبرالية» أو ما يمكن أن نسميه الطبيعانية الأدنوية Minimalist Naturalism، وهي طبيعانية يُصرّفها بوتنام على نحو لافت مع موقف فلسفي دافع عنه طوال حياته ألا وهو «الواقعية الداخلية» Internal Realism. فضلًا عن ذلك، فإن الطبيعانية الليبرالية تسمح بالإقرار بالأهمية النظرية والكشفية وكذلك العملية والإجرائية لأشكال الأمثَلة. هذا الإقرار يجعلنا نتفكر على نحو جديد بعلاقة علوم الطبيعة بالعلوم الاجتماعية، وهي علاقة تستعصي، في كل الأحوال، على أن تكون اختزالية. لا شك في أن تدبر أمر العلاقة بين الواقعة والقيمة هو أمر حاسم من أجل تدارك الوضع الإبستيمولوجي المتردي للعلوم الاجتماعية في الوطن العربي. فعجز هذه العلوم عن بلورة المناهج والمفاهيم وأشكال النمذجة الخاصة بها من أجل التفكير في المعيش والتحولات الاجتماعية الفريدة للوطن العربي يجعل هذه العلوم غير قادرة على الإمساك، على النحو الذي تفرضه معالجة الموضوعات الخاصة التي تتصدى لها، بطرفي المعادلة الصعبة، أعني «الحياد الأكسيولوجي» و«مناسبة القيمة».

المراجع References

العربية

حجازي، محمد عزت [وآخرون]. **نحو علم اجتماع عربي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

حنفي، ساري وريغاس أرفانيتس. **البحث العربي ومجتمع المعرفة: رؤية نقدية جديدة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015.

كارناب، رودولف. **البناء المنطقي للعالم**. ترجمة وتقديم يوسف تيبس. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

كواين، ويلارد فان أورمان. **من وجهة نظر منطقية**. ترجمة يوسف تيبس. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2010.

كون، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة 168. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992.

هيوم، ديفيد. **تحقيق في الذهن البشري**. ترجمة محمد محجوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

الأجنبية

Ayer, A.J. (ed.). *Logical Positivism*. Westport, CT: Greenwood Press, 1978.

Bonnet, C. & P. Wagner (dir.). *L'âge d'or de l'empirisme logique*. Paris: Gallimard, 2006.

Brubaker, R. & F. Cooper. «Beyond 'Identity'.» *Theory and Society*. vol. 29, no. 1 (2000).

Carnap, Rudolf. *The Logical Structure of the World*. R. A. George (trans.). Open Court: Carus Publishing Company, 2005.

Churchland, Paul & Clifford Hooker. *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

De Caro, M. & D. Macarthur. *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, 2010.

Do Carmo, J.S. (ed.). *A Companion to Naturalism*. Pelotas: Nepfil, 2015.

Fricker, M. *Epistemic Injustice, Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Hammersley, M. *Methodology: Who Needs It?* London: Sage, 2011.

________. «On the Role of Values in Social Research: Weber Vindicated?» *Sociological Research Online*. 14/3/2017. at: https://bit.ly/2NUgv2Y

Hempel, Carl. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: The Free Press, 1965.

Hume, David. *Enquiries Concerning Human Uderstanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

Jackson, F. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Khatibi, A. «Sociologie du Monde Arabe: Postions.» *Bulletin économique et social du Maroc*. no. 126 (1975).

Mcdowell, J. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Melliti, I. & D. Mahfoudh–Draoui. «Les Sciences sociales en Tunisie: Histoire et enjeux actuels.» *Sociologies pratiques*. no. 19 (2009).

Neurath, Otto. *Philosophical Papers 1913–1946*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1983.

Porter, T.M. & D. Ross (eds.). *The Cambridge History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Putnam, Hilary. *Words and Life*. J. Conant (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1995.

________. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

________. *Naturalism, Realism, and Normativity*. M. de Caro (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 2016.

Robbins, L. *An Esssay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan, 1935.

Rorty, R. (ed.). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

Russell, Bertrand. *Philosophy of Logical Atomism*. London/ New York: Routledge, 2010.

Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1987.

«The Capability Approach.» Stanford Encyclopedia of Philosophy. at: https://stanford.io/2GBE6iJ

Wagner, P. (dir.). *Les Philosophes et la science*. Paris: Gallimard, 2002.

Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. E. A. Shils & H. A. Finch (trans. & eds.). New York: The Free Press, 1949.

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London/ New York: Routledge, 2006.

الحبيب الحباشي | Habib Habbachi*

العلوم الإنسانية: إشكالية مناهج ودراسات استراتيجية لتحقيق مقاصد إنسانية

Humanities: Problems of Method and Strategic Studies to Achieve Human Objectives

ملخص: أفضى قيام الثورات العلمية المعاصرة إلى إعادة طرح إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في ضوء مقاربات إبستيمولوجية نقدية مفتوحة جديدة، لم تعد تشتغل بسؤال إن كان من الممكن أم من غير الممكن نسخ منهج العلوم الطبيعية وتطبيقه على حالات السلوك البشري وظواهره. بل إنها صارت تشتغل بجل التناسبات القائمة بين العلوم الإنسانية وعلوم الفيزياء الكمومية لسد الثغرات وتحقيق الوصلات بين السلوك الظاهر وعمقه الخفي خلال اختصاصات مثنى وثلاث، ومن ثم رسم استراتيجيات تكشف عن الطابع الإبداعي والمقاصدي للسلوك البشري الفردي والجماعي.

كلمات مفتاحية: العلوم الفيزيائية الكمومية، العلوم الإنسانية، السلوك، الظاهر والخفي، التفسير والتأويل، المقاربة الاستراتيجية، المقاصد الإنسانية.

Abstract: The emergence of contemporary scientific revolutions has re–posed the problem of Method in the social sciences and humanities in the light of new open–ended epistemological approaches that are no longer concerned with the question of whether methods of natural science can be copied and applied in the study of human behaviour and phenomena. Instead, they have become concerned with the analogies between humanities and quantum physics in order to bridge these gaps and realize the links between apparent behaviour and its hidden depth through multi–disciplinary studies. Consequently, they draw strategies that reveal the creative and goal–directed nature of individual and collective human behaviour.

Keywords: Quantum Physics, Humanities, Behaviour, Hidden and Apparent, Explanation and Interpretation, Strategic Approach, Human Purpose.

* أستاذ مساعد للتعليم العالي، جامعة المنار، تونس، المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس (قسم الفلسفة).

Assistant professor at El Manar University, Tunisia, The High Institute of Human Sciences of Tunis (Department of Philosophy).

مقدمة

لا خلاف في أن العلوم الاجتماعية والإنسانية قد بلغت اليوم شأنًا بعيد المدى في إنتاجها المعرفي، فالدراسات التي تعنى بالسلوك البشري، في مختلف أبعاده الكبرى: البيولوجي والنفسي والاجتماعي والاقتصادي والتاريخي والأنثروبولوجي، ومركباتها الثنائية، نحو: علم النفس التكويني، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم العلاج النفسي Psychothérapie، وعلم النفس المعرفي Psychologiecognitive، والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية[1]، والعلوم المعرفية وتفرعاتها المجهرية كالماكروسوسيولوجيا Macrosociologie والميكروسوسيولوجيا Microsociologie والميزوسوسيولوجيا[2] Mésociologie وغير ذلك من الاختصاصات، كلها قد مضت قدمًا في التوالد والتشعب، والتداخل، وصارت تشهد نموًا معرفيًا شجري البناء، والشكل المنقطع النظير.

بيد أنّ هذا الانفجار المعرفي في دراسة السلوك البشري لم يخل من مفارقة، ولم يتوقف عن زيادة مسألة مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية استشكالًا.

أما مفارقته، فهي قائمة بين تقدم البحوث العلمية في شتى الاختصاصات الاجتماعية والإنسانية، واستشراء أمراض الإنسان النفسية، وتعاظم أزماته الاجتماعية، والاقتصادية، والحضارية، والثقافية. وقد تزيد هذه الأمراض النفسية وأزماتها على الثقافة العربية استغلاقًا بخلاف غيرها. ويرجع ذلك إلى أن التصرف الفردي فيها، والجماعي، لا يفتأ يتأثر بمكتسبات الحضارة الغربية الرمزية، والتقنية، سواء أكان هذا التأثير مخططًا له من جانب قوى سياسية واقتصادية متعولمة، أم يترجم عن ميل طبيعي بشري إلى ما هو جديد؛ وهو ما ولد، عند بعضنا، التباسًا في التصور أقعدنا عن استئناف الإبداع الثقافي والحضاري. ألا ترى أن الثقافات الغربية حية بما انخرطت فيه من مسار عقلاني علمي حديث طبيعيًا كان أو إنسانيًا، وعملت على تطوير البحث العلمي في السلوك البشري، وإثارة المشكلات العلمية، والمطارحات الفلسفية، والميتافيزيقية، والأنطولوجية، والروحية؟

وبهذا تكون قد ملكت الشروط الموضوعية الممكنة لتعمير الأرض، وبناء المدينة، وحازت قصب السبق العلمي والفلسفي في معالجة إشكاليات السلوك البشري في شتى مظاهره. وها نحن اليوم نراها تجني ثماره. فماذا نحن فاعلون، إن لم ندرك أن أعوَن الأشياء وأصلبها على مداواة أمراضنا وحل مشكلاتنا الاجتماعية والاقتصادية هو سلك درب العلوم الآمنة في مختلف صورها، والمساهمة في إبداع نموذجٍ حضاريٍ إنسانيٍ جديدٍ، به نعمر أراضينا ونبني مدننا ونجلو إنسانيتنا؟

(1) ينظر على سبيل الذكر:

Franz Boas, *Race, Language and Culture* (New York: The Macmillan company, 1940); Ralph Linton, *Le Fondement culturel de la personnalité*, Andrée Lyotard (trad.) (Paris: Editions Dunod, 1977), ch. V.

(2) إذا كانت الماكروسوسيولوجيا تعني النظر إلى المجتمع من عَل، من حيث تشكله، وحركية بنيته في مجموعها، فإن الميكروسوسيولوجيا تتخذ من الأفراد ومن الجماعة أو من الأفعال والقرارات التي تحفظ الرابط الاجتماعي موضوعًا لدراسة الظواهر الاجتماعية. أما الميزوسوسيولوجيا، فإنها تحتل وسطًا بين هذين المجالين؛ لأنها لا تعنى بالفرد ولا بالمجتمع قدر اعتنائها بعلاقات التفاعل بين الأفعال والتصرفات المؤسسة للأنظمة الاجتماعية المحلية، كما نلمس ذلك مثلًا في نظرية الطبقات التي أسسها رالف داهروندورف Ralf Dahrendorf (1929–2009) في كتابه **الطبقات وصراع الطبقات في المجتمع الصناعي**.

وأما مسألته المنهجية المستشكلة، فقد انتهت بنا السجالات والجدالات العلمية الدائرة في العلوم الاجتماعية والإنسانية منذ بداية القرن العشرين، بين علماء الاختصاص الواحد من ناحية وعلماء الاختصاصات المختلفة من ناحية أخرى، إلى إدراك أن جوهر الاستشكال فيها كان يرد إلى معالجة سؤال منهجي من خارج الممارسة العلمية، صياغته كما يلي: أيستوجب تأسيس هذه العلوم نسخ منهج العلوم الفيزيائية، أم يخرج عن نطاقه إلى منهج جديد يلائم ظواهرها الاجتماعية والإنسانية؟

والآن، وقد نضجت العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتفرعت إلى اختصاصات متعددة، يضيق المجال هاهنا بحصرها، فإن سؤالها المنهجي لم يعد متعلقًا بتأسيس منهج مخصوص فحسب، بل أصبح يدور، من داخل الاختصاصات العلمية المتكثرة والمتنوعة، على ضروب شتى من المكونات المنهجية، كلٌّ بحسب ما يقتضيه الاختصاص العلمي من بحوث ميدانية، وسلاسل إحصائية، واختبارات قياسية، ومفاهيم إجرائية، ونماذج إرشادية، وتقنيات علاجية، وغيرها.

وليس مرادنا، في هذه الورقة البحثية، أن نحصيها جميعًا، وأن نأتي على تحليلها واحدة واحدة، بل المراد أن نذكُر أولًا أمثلة، لتنبيه الناظر إلى أن مسألة مناهج العلوم الاجتماعية، والإنسانية باب متعذر على الوالج، ومسلك متوعّر على الناهج. كيف لا وهي مسألة تنعقد فيها الأسئلة جميعًا التي يطرحها الكائن البشري، وتستغرق وجوده من جهاته جميعًا، وأبعاده؟ وأن العلماء والإبستيمولوجيين لا يزالون يقلّبون النظر فيها من قديم الوقت وحديثه، ويراجعون مؤلفاتهم، طمعًا في حل مستغلقاتها، وتوضيح مسالكها ومعانيها. ولكن ما وضعوه قد زاد من تشظّي المسألة، حتى إن القارئ الواحد يستطيع أن يؤلف مما قرأ منها ما يشاء من التصورات، ثم ينقضها بغيرها من القراءات.

كما نسعى للكشف ثانيًا عن أن هذا التشظي المعرفي والمنهجي، إنما يرجع إلى طبيعة إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية المركبة من أبعاد مختلفة ومتباينة، حيث تمكنا من صياغتها على النحو التالي: كيف تحمل اختصاصات العلوم الاجتماعية والإنسانية الكثيرة ومقارباتها المنهجية المتعددة سعيًا دؤوبًا إلى تجاوز خطأٍ ديكارتي موروث مبني على ثنائية الذات والموضوع، وإرساء تصور علمي للكون والإنسان قائم على منطق ثلاثي القيمة؟[3]

والمتمعن في هذا السؤال لا يفوته أن يدرك أن هذا الخطأ إنما يعود إلى تصادم ثالوث من الأنساق المعرفية، النسق العلمي، والنسق الفلسفي، والنسق اللاهوتي الديني؛ حيث تقلبت المذاهب والتصورات بين فلسفة ميتافيزيقية عقلانية لاهوتية (ديكارت)، وفلسفة ميتافيزيقية روحانية (المذهب الروحاني)، وفلسفة وضعية علمية نابذة للميتافيزيقا (السلوكية والعلوم المعرفية)، وفلسفة طبيعية بيولوجية (جون سيرل)[4]، وغير ذلك من الفلسفات المشتقة. فكيف السبيل إلى تجاوز هذا التشظي المعرفي والمنهجي والفلسفي؟

---

(3) جون سيرل، **رؤية الأشياء كما هي، نظرية للإدراك**، ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي، سلسلة عالم المعرفة 426 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2018)، ص 19-20؛

John R. *Searle*, *La Redécouverte de l'esprit*, Claudine Tiercelin (trad.) (Paris: Gallimard, 1992), p. 51.

(4) Ibid., p. 19.

لا مندوحة لنا عن اختيار فرضيات بحث توجهنا، ومقاربات منهجية تساعدنا على تفكيك خصومات مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتأليفها تأليفًا إبستيمولوجيا نقديًّا.

أما فرضيات بحثنا فهي ثلاث: أنطولوجية وإبستيمولوجية وأكسيولوجية، وسيأتي تفصيلها لاحقًا. وأما عن المقاربات المنهجية المساعدة، فلقد أظفرتنا مطالعتنا للتحليل الأنموذجي الكوني (نسبةً إلى توماس كون 1922-1996) L'analyse paradigmatique de Thomas Kuhn وللتحليل المبحثي الهولتوني (نسبة إلى جيرالد هولتون) L'analyse thématique de Girald Holton بآلية منهجية، نراها ملائمة لمعالجة إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد قدّرنا أن يدور كلامنا هاهنا على وجوه ثلاثة:

طرح إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، في ضوء الأنموذج الميكانيكي والصراع المذهبي بين الفلسفة والعلم واللاهوت.

طرح إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، في ضوء الأنموذج الفيزيائي الكمومي وإبستيمولوجيا تعدد الاختصاصات العلمية.

العلوم الاجتماعية والإنسانية: من إشكالية مناهج إلى وضع دراسات استراتيجية ذات مقاصد إنسانية.

فلنبسط الكلام في هذه الوجوه الثلاثة تباعًا، على جهة الاقتضاب، وبما يسعه جهدنا ويسمح به المجال.

أولًا: إشكالية منهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في ضوء الأنموذج الميكانيكي والصراع الفلسفي المذهبي

إذا صحّ أن العلوم الفيزيائية الحديثة قد نجحت في دراسة الظواهر الطبيعية، فلِمَ لا تصح معها دراسة الشأن الإنساني دراسة علمية، فيتحقق بها فتح جديد يُضاف إلى ذلك النجاح الأول؟ إذ ليس من المعقول أن يَقْبل العالم العاقل اليوم باستكانة الإنسان لأوهام موروثة واعتقادات أسطورية مشبوهة، تقف حائلًا دون معرفة طبيعة انفعالاته، وحقيقة حالاته المرضية النفسية والاجتماعية، وأزماته الاقتصادية، وتركيبات بناه الذهنية الاجتماعية والثقافية؟ ومتى سلمنا بذلك، لزم منا أن نقرّ من حيث المبدأ بأن الطموح إلى دراسة السلوك البشري وأحواله مهمةٌ مشروعةٌ، وأن تعزيز فتوحات العلوم الفيزيائية بفتوحات علمية تخص الشأن الإنساني غايةٌ محمودةٌ.

ولئن تعارضت الدراسات العلمية للسلوك البشري في فترة ممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين، وتأرجحت بين منطقين ثنائي وأحادي، وترددت في مواقفها الإبستيمولوجية بين روحانية ومادية، فإن أسباب تعارضها ترجع إلى نظرة تفاضلية هرمية للمعارف قد يكون أساسها إما روحيًّا وإما ماديًّا بحسب الفرضيات الأنطولوجية الموجهة، وإلى سؤال إشكالي: أيكون من المشروع الاحتذاء بالأنموذج الميكانيكي في دراسة الظواهر الإنسانية (السلوكية

مثلًا) أم أن الشأن الإنساني يحتاج إلى منهج آخر، منهج الفهم الحدسي (فلاسفة الحدس والحياة) في مقابل المنهج التفسيري التكميمي الحتمي الذي يختص بالظواهر الفيزيائية؟

1. النزعة العلمية والاحتذاء بالأنموذج العلمي الميكانيكي في دراسة السلوك البشري

يذهب أنصار العلم، من طبيعانيين وماديين وفيزيائيين، في الخصومة المنهجية بينهم وأنصار الفلسفة العقلانية والروحانية، إلى ضرورة الاحتذاء بأنموذج العلوم الطبيعية في دراسة السلوك البشري، فرديًا كان أو جماعيًا. وذلك انطلاقًا من فرضيتين، أولاهما أنطولوجية اختزالية مفادها أن الوجود ماديٌّ جسميٌّ من دون سواه، سواء أكان طبيعيًا أم حيوانيًا أم إنسانيًا. ومن ثم لا يكون العقل أو الوعي - في تقديرهم - غير سلوك الجسد؛ فلا يلازمه عنصر تكويني آخر.

والثانية إبستيمية ومدارها نجاح العلوم الفيزيائية؛ إذ لما تحقق هذا النجاح، بفضل مبدأ حتمي، وجب أن يقاوم العقل العلمي الأحكام المسبقة التي تقف دون امتداد جديد لهذا المبدأ، لكي يشمل الظواهر الاجتماعية والسلوك النفسي، وأن يمضي إلى دراستهما باعتبارهما ظواهر قابلة للملاحظة والتجريب والتكميم. ومن ثم استخلاص القواعد والقوانين التي تضبطها، نابذًا عنه كل وعي ذاتي، وتأويل فلسفي ميتافيزيقي استبطاني، ونزوع غائي يعيق جميعها نشاطه العقلاني.

ومن ذلك ما ذهبت إليه المدرسة السلوكية Behaviorism من قول يعتبر السلوك نتاجًا مشروطًا، يمكن دراسته دراسة موضوعية بمقتضى رده إلى التفاعل بين الوسط الداخلي (الجسم في ذاته) والوسط الخارجي (المجتمع) وفق مبدأ جون واطسن John Broadus Watson (1878-1958) مؤسس المدرسة السلوكية، المثيرات والاستجابات. فلا يعدو أن يكون التفكير لديها ضربًا من الآلية الميكانيكية التي تتولى استقبال المؤثرات الخارجية، لكي تستجيب لها آليًا بأفعال انعكاسية Actions Réflexes. وهو ما يعني أن علم النفس إذا أريد له أن يكون قسمًا من أقسام العلوم الطبيعية، فإنه ينبغي له أن يتوقف عند الظواهر القابلة للملاحظة وللقياس والتوقع، شأنه في ذلك شأن العلوم الفيزيائية، ومن غير حدود فاصلة بين الإنسان والحيوان[5].

فإذا قرنت الفرضية الأنطولوجية بالفرضية الإبستيمية، اتضح لك أن غايتهما تكمن في تجريد الإنسان من كل بعد قصدي وغائي، بحيث يكون الدافع، كما يقول سيرل، «لوجود صور مختلفة للسلوكية، والوظيفية لم يكن البحث المستقل والجاد عن الوقائع، وإنما الخوف من أننا إذا لم نجد طريقة للقضاء على الظواهر العقلية [...] فإننا سوف نعاني الثنائية وعدم حل مشكلة العلاقة بين العقل والجسد»[6].

---

(5) John Broadus Watson, «Psychology as the Behaviorist Views it,» *Psychological Review*, vol. 20 (1913), pp. 158–177.

وللتوسع ينظر:

Naville Pierre, *La Psychologie du comportement*, Nouvelle édition augmentée (Paris: Gallimard, 1963).

(6) جون سيرل، **القصدية بحث في فلسفة العقل**، ترجمة أحمد الأنصاري (بيروت: دار الكتاب العربي، 2009)، ص 17.

ومن ذلك، أيضًا، إميل دوركايم Emile Durkheim (1858-1917) الذي انتقد التصور المادي للسلوك وللذاكرة، من حيث اعتبار الأول حالة راجعة إلى أسباب فيزيائية، وأن الثانية ليست إلا خاصية من خصائص المادة العضوية العصبية. ويستعيض عن ذلك بتصور يرى في الذاكرة ظاهرة تحمل تصوراتنا وعاداتنا وأحكامنا المسبقة، وتُكوّن طابعنا الأخلاقي، ويميزها بصفاتها الخاصة من ظواهر الطبيعة الأخرى بما لها من أسباب تخصها[7]. ولكنه نحا المنحى نفسه في الاحتذاء بالأنموذج العلمي الحديث لتأسيس علم الاجتماع. يقول دوركايم: «إن المجتمعات حقائق أشياء ذات طبيعة تفرض نفسها علينا، ولا يمكن أن يطرأ عليها - كسائر الأشياء الطبيعية - تبدل إلا طبقًا للقوانين الطبيعية التي تحكمها»[8]. ويستفاد من هذا القول معنيان: أولهما تحديد موضوع علم الاجتماع بما هو أشياء، يجب أن يعالج من حيث هو كذلك معالجة موضوعية، والثاني التزام منهج دقيق إحصائي مقارن، يسمح بمقارنة تردد ظاهرة بين وسط اجتماعي ووسط اجتماعي آخر للكشف عن الروابط، التي تصل بين تصورات المجتمع الأخلاقية والدينية والحقوقية، وسلوك الفرد المرضي (كالانتحار مثلًا).

ولا يخفى على القارئ أن يدرك من وراء هذا القول النزعة العلمية التي تدفع صاحبه إلى تأسيس علم اجتماع يولد في ظل علوم الطبيعة، ضاربًا عن المنهج الاستبطاني Introspection وتأملاته الفلسفية صفحًا، ناظرًا في مشكلاته لا من حيث هي مادة للحياة الاجتماعية، بل من حيث شكلها. يقول: «إن النظر المجرد للأشكال الاجتماعية هو الذي يمنح علم الاجتماع حقه في الوجود تمامًا مثلما تستمد الهندسة وجودها وجوبًا من إمكان تجريد أشكالها الخالصة من الأشياء المادية»[9].

قد يكون من المشروع أن يغامر أنصار العلم في دراسة الشأن الإنساني على النحو الذي بيناه. ولكن يبدو أن الخطوة الأولى من هذه المغامرة قد صاحبتها نزعة علمية مفرطة، مدارها اقتلاع السلوك البشري والتصورات الذهنية الاجتماعية من سندهما الذاتي الحي ومن تجاربهما الاجتماعية الحية، للنظر إليهما من حيث إنهما أشياء تقبل الملاحظة والقياس، والرد إما إلى علاقة سببية بين المثيرات والاستجابات، وإما إلى ترابطات إحصائية Corrélations Statistiques.

ولقد تفطن إدوارد تولمان Edward Tolman - وهو من السلوكيين الجدد - إلى الإسراف في الاختزالية الذي وقعت فيه السلوكية الجذرية، وسعى لسد الهوة الفاصلة بين المثيرات والاستجابات، بإضافة متغيرات وسيطة Intervening Variables بينهما موصولة بالذات الشخصية، وتسمح بتحديد الدور الذي يؤديه المخزون المتغير الوراثي، والمكتسب لدى الفرد[10].

(7) إميل دوركايم، **علم اجتماع وفلسفة**، ترجمة حسن أنيس (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1966)، الفصل الأول.

(8) Émile Durkheim, «Sociologie et sciences sociales,» in: Henri Bouasse et al., *De la méthode dans les sciences* (Paris: Félix Alcan, 1909), p. 27.

(9) Émile Durkheim, *La Sociologie et son domaine scientifique*, Une édition électronique réalisée à partir de la version française d'un texte d'Émile Durkheim (1900), p. 6, accessed on 4/8/2019, at: https://bit.ly/2T0WypS

(10) Paul Fraisse & Jean Piaget (comps.), *Traité psychologie expérimentale, I, histoire et méthode*, 2nd éd. (Paris: PUF, 1981), p. 55.

ومع ذلك، ما تزال النزعة المادية، بصيغها المختلفة من السلوكية إلى الذكاء الاصطناعي القوي، تتمسك بمنطق أحادي اختزالي، يتجاهل وجود ظواهر ذهنية وتجارب باطنية لدى الشخص مدارها الوعي والقصدية؛ فلا يشتغل البتة بالعلاقات السببية القائمة بين الحالات الذهنية والسلوك، كما ألمح إلى ذلك سيرل غير مرة[11]. ويرجع هذا التجاهل إلى إفراط في النزعة العلمية التي تختلف عن الرؤية العلمية من حيث كونها لا تخلو من الأحكام المسبقة؛ لأنها تستعجل تطبيق ما تعوَّد عليه الفكر في مجال على مجال آخر مختلف تطبيقًا آليًا ومن غير تمييز. وبهذا، فهي تزعم «معرفة الوسيلة الأكثر ملاءمة لدراسة موضوعه حتى من قبل أن يشتغل به»[12]. وكأن مقصدها لا معرفة حقيقة موضوعها، بل تحطيم كل خلفية ميتافيزيقية، تقحم الغايات الأخلاقية في الممارسة العلمية.

وبناءً عليه، لا مفر للعلوم الاجتماعية والإنسانية من مواجهة الذاتية الإنسانية، ودراستها في مظانّها؛ فـ «نحن نعلم أن الإنسان يصنف - في قراراته الواعية - المثيرات الخارجية بطريقة لا يمكن معرفتها إلا بفضل رد هذا النوع من التصنيف إلى تجاربنا الخاصة»[13].

2. النزعة الروحية وإنصاف الفلسفة لفهم السلوك البشري المعيشي

إنّ الذين ينتصرون للفلسفة، وإن كانوا يقرون للعلم الوضعي بقدرته على صياغة قوانين الظواهر الطبيعية، ومن ثم نبذ كل خطاب فلسفي مفهومي ميتافيزيقي لاهوتي مجرد، فإنهم ينطلقون من فرضية أنطولوجية، فحواها أن الظواهر الملحوظة إنما هي مظهر لوجود حقيقي هو وجود الروح. ولما كان العلم الوضعي مقصورًا على معرفة الأشياء والظواهر الملحوظة قياسًا وتكميمًا، احتيج إلى ضرب آخر من المعرفة هي المعرفة الفلسفية لكي تكون موازية للعلم الوضعي؛ فتتولى النفاذ إلى عمق ذاك الوجود الحقيقي. وبهذا تحافظ الإبستيمولوجيا الفلسفية، في تقديرهم، على مشروعيتها إزاء العلم الوضعي. وهي إبستيمولوجيا كان قد لخّصها جون بياجي Jean Piaget (1895–1980) بقوله النقدي: «لا تقوم أبدًا على أساس التفكير في شرط الفكر العلمي بهدف الوصول إلى نظرية عامة في المعرفة، بل إنها تجتهد انطلاقًا من نقد يضع حدودًا للعلم، لكي تؤسس خارج حدود العلم صورة أخرى من المعرفة المختلفة عنه»[14].

أي أنها إبستيمولوجيا فلسفية لا تشتغل بوضع حدود المعرفة العلمية الوضعية، إلا من أجل تبرير تأسيس معرفة فلسفية حدسية، وحياتية تعنى بسؤال التجربة الروحية في مقابل العلوم الطبيعية التي تعنى بسؤال السلوك المادي الميكانيكي للأجسام.

---

(11) Searle, pp. 60–63.

(12) Fridrich Hayek, *Scientisme et sciences sociales, Essai sur le mauvais usage de la raison*, Raymond Barre (trad.) (Paris: Plon, 1953), pp. 12–13.

(13) Ibid., p. 31.

(14) Jean Piaget, «L’Épistémologie et ses variétés,» in: J. Piaget (dir.), *Logique et connaissance scientifique* (Paris: Gallimard, Encyclopédie de la pléiade, 1967), p. 26.

وهذا رأي معجون بالتفلسف لا يتوانى عن الفصل بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، انطلاقًا من ميل شديد إلى إنقاذ الفلسفة الميتافيزيقية من فشلها. فلا عجب من ألا تكون الذات لديه - وهو ينتصر للعلوم العقلية (Geisteswissenschaften) بما هي علوم نوعية - في ذاتها (Sui generis) جزءًا من الطبيعة، بل هي الشاهد والفاعل»[15]. ولا ريب في أن يكون هذا الرأي معرقلًا لتقدم العلم؛ لأن في توقف أصحابه على تبيان قصور الأنموذج العلمي الميكانيكي تغَيُّب إمكان تأسيس علم ثوري جديد، يكشف عن الوصلات الممكنة بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، كما تشهد على ذلك اليوم تفاعلات مناهج علوم الطبيعة وعلوم الإنسان في مختلف اختصاصاتهما. وهو ما يعني أن الفصل القطعي الذي أقاموه بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية لم يكن غير فصل من طبيعة ميتافيزيقية سليل الثنائية القديمة: النفس والجسد. فهذا هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941) صاحب الديمومة الخلاقة La durée créatrice قد برع في نقد النزعة النفسية الفيزيائية، وفصّل القول في علاقة الروح بالجسد خلال وساطة الذاكرة تفصيلًا، لا يخلو من حذق علمي ومراس منهجي، إذ يفترض أننا «إذا أمكننا التسلل إلى داخل دماغ يعمل وشهدنا الذرات التي تؤلف القشرة الدماغية وتتبادل مواضعها، وإذا كنا من ناحية أخرى نملك مفتاح علم النفس الفسيولوجي، عرفنا تفاصيل كل ما يجري في الشعور المقابل»[16].

فما الذي يمنع برغسون من أن يأمل في أن يكون هذا الفرض حقيقة علمية في المستقبل؟ ألم يعترف برغسون في الموضع نفسه بأن «يكون هناك تضامن بين الحالة الشعورية والدماغ فذلك مما لا شك فيه»؟[17] وإذا كان التضامن واقعًا حقيقيًا، فكيف السبيل إلى معرفته معرفة علمية من غير فرض مبدئي يقيم توازيًا بين الدماغ والوعي، وسعي دؤوب لمد جسور التواصل بينهما على نحو علمي؟ ثم إن برغسون إذ يسرف في نقد ثيودول ريبوت Theodule Ribot (1839-1916) صاحب كتاب **أمراض الذاكرة** *Les Maladies de la mémoire* فإننا نجده يستعير منه منهجه العلمي: منهج الملاحظة المرضية لعقد فصل من كتابه **المادة والذاكرة** *Matière et mémoire*[18] عالج فيه علاقة الذاكرة والدماغ وأمراضها كحالات الحبسة اللغوية Aphasie وفقدان الذاكرة Amnésie. فكيف نفهم هذا التذبذب الفكري لدى برغسون بين الاستفادة من المنهج العلمي لمعالجة بعض أمراض الذاكرة والإقرار بواقعية الترابط بين حالات الوعي والدماغ من جهة، ورفضه وجود علاقة توازٍ بينهما من جهة أخرى؟

لعلّ الميل إلى انتصاف الفلسفة من العلم هو الذي دفعه إلى تجاوز أرض العلم الميكانيكي، أرض قياس الفواصل المكانية المتتابعة كنقاط هندسية فوق فضاء هندسي متجانس، نحو ديمومة فلسفية روحية وضعية تقف إزاء هذا العلم الميكانيكي، حيث العيان المباشر الذي يمكّن الروح من «أن ترى

(15) Jean Piaget, *Epistémologie des sciences de l'homme* (Paris: Gallimard, 1970), p. 93.

(16) هنري برغسون، **المادة والذاكرة، دراسة في علاقة الجسم بالروح**، ترجمة أسعد عربي درقاوي، مراجعة بديع الكسم (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1985)، ص 8.

(17) المرجع نفسه.

(18) المرجع نفسه، الفصل الثاني.

كل الأشياء في نقائها الأصلي، الأشكال والأصوات والألوان في العالم المادي، كما ترى لطائف حركات الحياة الداخلية»[19].

ولكن، هل بهذه الخصومة المنهجية التي تتردد بين منطق أحادي يختزل السلوك البشري وآخر ثنائي يفصل فصلًا قطعيًا وقبليًا بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، نستطيع أن نفلح في معالجة أمراض السلوك البشري، وأن نهيّئ للناشئة الأسباب الموضوعية، والمقاربات الاستراتيجية للإبداع الحضاري؟

الجواب بالنفي؛ لأن تقدم العلوم الاجتماعية والإنسانية وتفرعها إلى اختصاصات متنوعة يشهد على أن نجاح هذه العلوم ما كان ليحصل لو لم يوجّه علماؤها نظرهم إلى خصوصية مشكلاتها العلمية حصرا، وأن يوظفوا كل مكتسباتهم المنطقية والرياضية والعلمية من غير تمييز مسبق بين علم وعلم، لكي يقتحموا تلك الفجوات القائمة بين الجسدي والنفسي، وبين الفردي والجماعي، وبين طبقات المجتمع. فهاهنا يكمن حقًا التحدي العلمي.

لذلك، لا ترانا نبالغ إن اعتبرنا أن اقتحام تلك الفجوات الوعرة يحتاج إلى تنزيلها في ضوء ثورتين علميتين معاصرتين: الثورة الفيزيائية الكمومية والثورة البيولوجية العصبية. ولقد أصاب سيرل في نصيحته قائلًا: «يقتضي منك لكي تكون شخصًا متعلمًا في عصرنا هذا أن تحيط بهاتين النظريتين: النظرية الذرية للمادة ونظرية التطور البيولوجي»[20]. فالأولى سِفر معرفي في الكون الخارجي والثانية سِفر معرفي في الكون الداخلي للكائن الحي.

فكيف مضت اختصاصات العلوم الاجتماعية والإنسانية قدمًا في سد تلك الفجوات الملغزة في السلوك البشري؟

ثانيًا: إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية: فرضيات بحث وتناسبات بين العلوم

لقد وضحنا، فيما تقدم، كيف أن الخصومة المنهجية في العلوم الاجتماعية والإنسانية قد كشفت في بدايتها عن نزعتين فكريتين متعارضتين تميلان إلى إنشاء أنموذج كلي هرمي The Pyramid Model: أحدهما روحي يعتبر «تحت الأنا ذات الحالات المحددة والمتمايزة، 'أنا' أخرى فيها من التتابع ما ينطوي على التداخل والتنظيم والامتزاج»[21]. والثاني ذو نزعة حسية خبرية تردّ قوانين كل مجال علمي ومفاهيمه إلى مجال الفيزياء؛ لأن قوانينها كلية ومجالها أصلب أساس، كما تذهب إلى ذلك حسانية أرنست ماخ (1838-1916)، كما يبينه الشكل (1).

(19) هنري برغسون، **الضحك**، ترجمة علي مقلد (بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1987)، ص 102.

(20) جون سيرل، **بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة**، ترجمة وتقديم حسنة عبد السميع، مراجعة إسحاق عبيد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص 38.

(21) هنري برغسون، «رسالة في معطيات الشعور المباشرة»، في: إبراهيم زكريا، **برجسون**، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1968)، ص 239.

الشكل (1)

الأنموذج التراتبي للعلوم

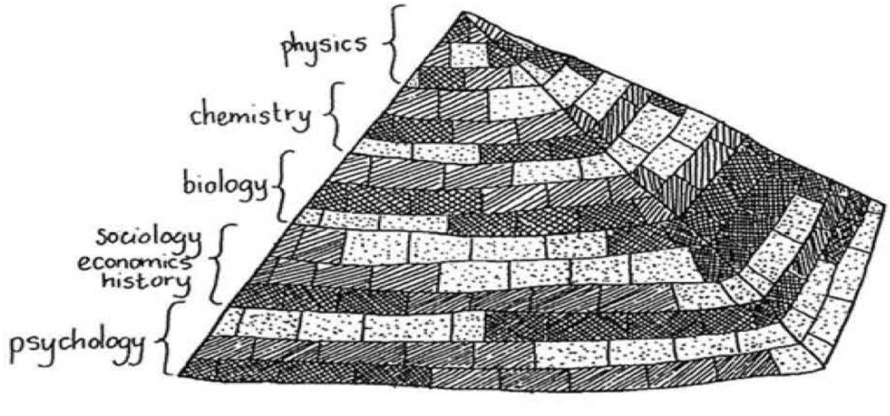

Figure 0.1 Pyramid. Source: Rachel Hacking.

المصدر:

Nancy Cartwright, *The Dappled world a Study of the Boundaries of Science* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1999), p. 7.

ولكن ما إن حدثت ثورات في الفيزياء الكمومية، والعلوم المعرفية على وجه الخصوص، حتى استبدلت المقاربات الإبستيمولوجية المعاصرة بذاك الأنموذج الهرمي أنموذجًا شجري البناء للمعارف Le Modèle D'arborescence Des Savoirs، أو قل أنموذجا مرقطًا، أو مرصعًا، كما يوضحه الشكل (2).

الشكل (2)

الأنموذج المرقط للعلوم

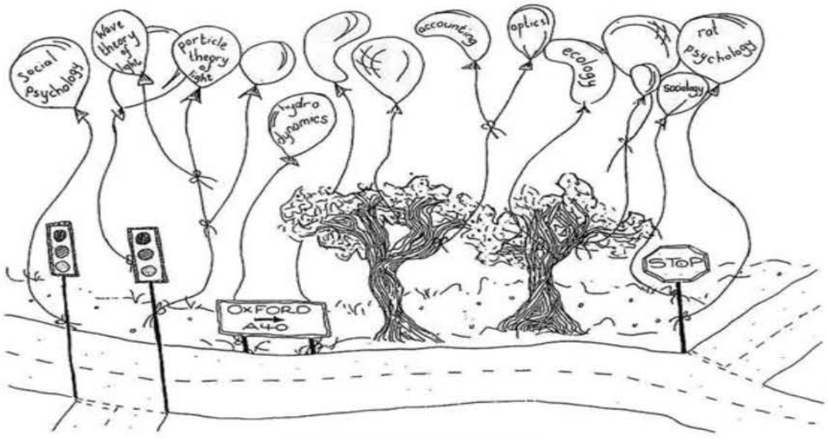

Figure 0.2 Source: Rachel Hacking.

المصدر:

Ibid., p. 8.

وهو رسم، كما يبدو، يقوم على تعدد الاختصاصات وتفاعلها فيما بينها، سواء أكان من جهة المفاهيم أم من جهة تداخل مجالاتها المعرفية؛ وذلك بفضل ما تملكه من حدود مرنة مرونة البالونات تجعلها تتقلص حينًا، وتتمطط حينًا آخر، من أجل أن تتداخل مجالاتها جزئيًا أو تتطابق كليًا؛ فيحصل بذلك النفع المتبادل بينها في حل مشكلاتها العلمية من دون أن تفقد حدودها كلّيًا، أو أن تعتقد بوجود قوانين كلية تلفها جميعًا[22].

وسنجعل حديثنا يدور هاهنا على نقاط ثلاث: أولاها تتعلق بتفصيل القول في فرضيات ثلاث، أنطولوجية وإبستيمية وإيتيقية، نستمدها من ثقافة العصر العلمية والفلسفية. والثانية تنظر في العلاقة التناسبية بين العلوم الطبيعية والإنسانية. والثالثة تتعلق بما آلت إليه إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية من بحث في وحدة موضوعاتها، ومقاصد استراتيجياتها.

1. إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية: فرضيات بحث

معلوم أن كل خطاب علمي لا يخلو من فرضيات توجهه، فما فرضيات تعدد اختصاصات العلوم الاجتماعية والإنسانية؟ لا تخلو هذه الفرضيات من ثلاث:

أ- الفرضية الأنطولوجية

ومفادها أن الإنسان كائن طبيعي حي يتحيز، من حيث طبيعته الجسدية البشرية، في هذا العالم الخارجي المادي الذي يحيط به من كل جانب، ويشارك سائر الموجودات الأخرى من جمادات ونباتات وحيوانات في هذه الخاصية التحيزية المادية، وإن على نحو مختلف في الهيئة. وهذه فرضية، وإن كانت بديهيّة، فإننا نذكرها لتقويض فرضية اعتقادية تخلع على الإنسان وجودًا استثنائيًا مطلقًا، بضرب من التأمل العقلي الاستبطاني الخالص. إذ لا حجة في تقديرنا لمن يضفي على الإنسان وجودًا استثنائيًا مطلقًا؛ فينتزعه من ماديته، ويقطع صلته بالعالم الخارجي، جاعلًا منه شبحًا أو ملاكًا.

بيد أن نفي الاستثناء المطلق للوجود البشري لا يترتب عليه إرجاع طبيعته البشرية إلى جسم مركب من ذرات مادية محسوسة وملحوظة، كما يعتقد بعض الماديين بأن كل ما يوجد، هو بالضرورة، جسماني مادي خالص بما في ذلك الإنسان، نازعًا عنه اعتقاده في الحرية وسعيه الدائب لمقاصد إنسانية تخصه. وهذا رأي تدحضه الثورات العلمية المعاصرة. وذلك من جهة أنها حررتنا من الأنطولوجيا المادية، حيث لم يعد الفيزيائيون ينظرون إلى «مسارات الإلكترونات، ومفاهيم مماثلة، على أنها واقع، بل الأقرب إلى أن تكون نوعًا من الممكن [...] وأنها لا تمثل إلا الاتجاه نحو الواقع»[23]. وهذا يعني أن الوجود، وإن كان معطى لدينا، فإن علمنا به لا يزعم مطابقة حقيقته ورده كل الرد إلى جوهر مادي، بل يبقى نوعًا من الممكن، واتجاهًا نحو الواقع على الدوام. ولقد لخص سيرل وضعنا الأنطولوجي قائلًا: «هنا تتضح لنا أنطولوجية وجودنا: فنحن نعيش في عالم يتكون تمامًا من مركبات

(22) Cartwright, p. 6.

(23) فيرنر هايزنبرغ، **الفيزياء والفلسفة**، ترجمة صلاح حاتم (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2011)، ص 208.

فيزيائية تتحرك في مسارات داخل شبكة من العلاقات تربط بين حقول الطاقة؛ اتسق بعضها داخل أنظمة، وبعض هذه الأنظمة أجهزة كائنات حية، وبعض من هذه الأجهزة قد نشأ عنها، وتطور الإدراك العقلي [...] والسؤال المطروح، الآن، هو كيف نفسر الوجود الزمني لوقائع اجتماعية داخل تلك الأنطولوجيا؟»[24].

ب- الفرضية الإبستيمولوجية

وهي ناتجة من الأولى، نحتاجها في دراسة واقع العلوم الاجتماعية المتأزم في الوطن العربي[25] أكثر من غيره، وفحواها أن الشروط الإبستيمولوجية لقيام العلوم الاجتماعية والإنسانية وأدواتها الإجرائية تظل إرثًا علميًا إنسانيًا مشتركًا بين الأمم، وإن تنوعت موضوعاته الثقافية وتباينت. وبهذا، لما كانت هذه العلوم قد سبقت الثقافة الغربية إلى تأسيسها، فلا ينبغي، في اعتقادنا، أن يستحيي علماء العرب من الانفتاح على منجزاتها العلمية؛ ليستعيروا منها روح الممارسة العلمية وأدواتها الإجرائية، من دون خلفياتها الأيديولوجية وفرضياتها الاعتقادية، وتوظيفاتها الاستعمارية، ويزيدوا عليها من المفاهيم العلمية وآليات البحث المخصوصة وفق ما تقتضيه شروط الإبداع العلمي، لمعالجة إشكالاتهم الاجتماعية. ومن ثم تتضح لديهم الرؤية في النظرية والبحث المنهجي[26]، فلا يخلطون بين ما هو علمي وما هو غير علمي أو عقائدي أو أيديولوجي، ولا يصرفون هممهم إلى استهلاك النظريات السائدة بعجرها وبجرها، ولا ينصرفون إلى اجترار «أزمة صراع بين الوحدة والانكفاء الذاتي، وبين التقليد والحداثة، وبين المطلق المقدس والنسبي العلماني، بين الانتماء إلى الجماعة والانتماء الأمة»[27]. ذلك أن الممارسة العلمية كونية تتوارثها الأمم وتزيد عليها بمقتضى خصوصية مشكلاتها.

ج- الفرضية الإيتيقية والمقاصدية

وفحواها أن الإنسان كائنٌ اعتقادي يعتقد أنه حر، وقصدي يقصد في وجوده تحقيق إنسانيته. فما من سلوك يأتيه هذا الكائن البشري، أو تصرّف يجريه، أو خطاب ينشئه أو علم يصوغه، أو تقنية يصنعها، أو اعتقاد يكنه أو رأي يصدع به، إلا ويحتاج إلى مبدأ الحرية والحكم الأخلاقي. أيكون كل ما صدر

---

(24) سيرل، **بناء الواقع الاجتماعي**، ص 37.

(25) قد يحتاج هذا الواقع الفكري العربي المتأزم إلى إفراد دراسة مخصوصة تفكك أزماته، وتنظر في شروط إمكان إنشاء علوم اجتماعية وإنسانية تعنى بمشكلاته. ولكننا آثرنا، هاهنا، أن ننظر إلى مسألة مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية نظرة إبستيمولوجية تبسط مشكلتها، وتكشف عن شروط إمكانها، بعيدًا عن الفصل المتعجل بين العقل العربي والعقل الغربي الذي نحسبه العائق الأكبر الذي يحول دون الأخذ بأسباب التحديث والتحضر؛ إذ لا يمكن، في تقديرنا، أن يبادر الفكر العربي إلى حل مشكلاته من غير أن يقف على تحولات العلوم الإنسانية والاجتماعية وأزماتها المستجدة في الفكر الغربي، وأن يحسن التمييز بين النزعات الأيديولوجية المعيقة والفتوحات العلمية المفيقة.

(26) سالم ساري، «ندوة نحو علم اجتماع عربي»، في: **نحو علم اجتماع عربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 384.

(27) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 12.

عن هذا الكائن صدر عن شخص حر سوي ومسؤول، أم عن كائن عضوي صدورًا آليًا، قد يكون نتيجة علة مرضية أيًّا كانت طبيعتها؟ وأيكون كل ما صدر عنه قد زاده علوًا في مراتب الإنسانية، أم جرده من الإنسانية؟ فلا غنًى عن مبدأ الحرية، ولا مندوحة عن الغاية الأخلاقية.

بيد أنّ مبدأي الحرية والغاية الأخلاقية يخرجان بطبيعتهما الحدية عن أن يكونا موضوعين للدراسات العلمية الاجتماعية والإنسانية؛ لأن هذه الدراسات تنزل منزلة وسطى ما بين المبدأ والغاية - لتدرس ما يمكن أن يكون قابلًا للتشخيص بوسائل الملاحظة، والقياس والصياغة الرمزية - وتقصد علاج أمراضه النفسية، والاجتماعية، والعقدية، والفكرية، حتى يسترد حريته وقيمته الإنسانية الأخلاقية والجمالية. فلولاهما لما تحضّر الإنسان، ولولاهما لكان وجوده أقرب إلى الجمادات والعجماوات.

ولا يمكن، أيضًا، أن ننتقل من المبدأ إلى الغاية من غير المرور بوساطة العلوم جميعًا والتقنيات كافة؛ لأنها السبيل الأنفع لتعمير الأرض، وتنظيم العمران البشري، ومداواة أمراض النفس البشرية.

بهذا تكون خصومة منهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية، في تقديرنا، راجعة إلى خلط بين المجالات العلمية والفلسفية، والميتافيزيقية، والأنطولوجية، واللاهوتية[28]. فكيف يساعدنا وجوب التمييز بينها وتلك الفروض الثلاثة على معالجة إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، في ضوء اختصاصاتها الكثيرة والمتفاعلة والمتحاورة؟

2. إشكالية العلوم الاجتماعية والإنسانية: تناسبات مفهومية ومنهجية ومقاصدية بين العلوم

إنّ المتمعّن في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا يجد كبير عناء في أن يدرك أن تفرعها إلى اختصاصات مثنى وثلاث، إنما يرجع الفضل فيه إلى تعاضد العلوم الرياضية والمنطقية، والفيزيائية الكمومية، والعلوم المعرفية جميعًا، ومن ثم نشأت مقاربات إبستيمولوجية تتوسل بأنموذجين علميين: الأنموذج الفيزيائي الكمومي، والأنموذج العصبوني، للتحلّل من الأخطاء المنطقية، نحو خطأ المقولة Category Mistake على حد عبارة جلبار رايل Gilbert Ryle[29] (1900-1976) النقدية للنحو الميكانيكي The Grammar of Mechanics القائم على الثنائية الديكارتية[30]، حينًا،

(28) قد يكون هذا الخلط بين تلك المجالات أبين في الثقافة العربية منه في الثقافة الغربية. ويرجع ذلك إلى أن دول الاستقلال لم تنجح كما نجحت دول أخرى تقاسمها وضعها المتأزم في التعبير عن هوية أنموذج حضاري حداثي يحسن الوصل بين المحددات الثوابت الصورية (اللغة والمعتقد والماضي الثقافي) ومضامينها الثقافية المتحولة الحداثية. فكان أن غلب عليها الصراع الأيديولوجي أو القبلي أو الجهوي فكريًا، واستبد بها منطق الزعامة الفردية سياسيًا (الزعيم العربي منقذ البلاد)، واستولت عليها الرغبة في الاستهلاك والتقليد اقتصاديًا وأخلاقيًا. وقد نعود إلى تشريح أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر العربي في بحث لاحق مفصل، بعد أن نكون قد مهدنا له في هذا البحث المتواضع شروط إمكانه العلمية النظرية.

(29) للتوسع، ينظر:

Gilbert Ryle, «Descartes' Myth.» ch. I, in: *The Concept of Mind* (London/ New york: University of Chicago Press, 1951).

(30) Ibid., p. 20.

والتخلص من الفروض الفلسفية الزائدة على اللزوم، شيئًا فشيئًا، نحو فرضية الظواهر المصاحبة مثلًا، حينًا آخر[31]. ذلك أن هذين الأنموذجين قد حوّلا إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية من الطرح البسيط والمنظور الشفاف إلى طرح مركب، موضوعه بعيد الغور ومعتم وكثيف العناصر ومتشابك العلاقات.

ولقد أصاب إليا بريغوجين وإيزابيلا استنجر في وصفهما هذا التحول الذي مس العلوم الفيزيائية، والعلوم الإنسانية على حد سواء بقولهما: «لقد كان العلم الكلاسيكي يهدف إلى منظور شفاف للكون الفيزيائي، حيث يمكنك أن تحدد السبب والنتيجة. ولكن لا يعود الأمر على هذا النحو عندما يصبح الوصف التصادفي العشوائي للواقع ضرورة. فنحن لا نستطيع الحديث عن السببية في كل تجربة فردية، بل نستطيع الحديث فقط عن سببية إحصائية [...] وذلك منذ ظهور ميكانيكا الكم»[32]. وكذلك الأمر يجري على العلوم الإنسانية، كما نلمس ذلك في قولهما التالي: «لقد اشتغل علم النفس الكلاسيكي بالنشاط الواعي والشفاف؛ أما علم النفس الحديث، فلقد أولى أهمية كبرى للاشتغال المعتم للاوعي»[33]. والمقصود أن موضوعي العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية قد أصبحا يشتركان في ما يحملانه من عمق دفين معتم لا يمكن أن ننفذ إليه علميًا إلا إذا تجاوزنا الثغرات الفاصلة بين السطح والعمق. ولقد ذهب ميشال بيتبول Michel Bitbol إلى القول بأن ذاك التحول الذي طرأ على العِلمين قد أخفى علاقة تأثير متبادلة كنا قد نسيناها، فحواها أن الفصل القطعي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية كما شاء له فيلهلم دلتاي Wilhelm[34] Dilthey (1833–1911)، وأن تأثير العلوم الأولى في الثانية كما أرادت السلوكية لم يستمر طويلًا. فما إن استقامت العلوم الفيزيائية المعاصرة حتى انقلب الفصل بينهما إلى وصل، واستبدلت العلوم الإنسانية بتأثرها تأثيرها في العلوم الفيزيائية، كما يتضح لنا ذلك من خلال ما غنمه نليز بور Niels Bohr (1855–1911) في بحوثه الفيزيائية من قانون العلاقات الذي وضعه هارالد هوفدينج Harald Hoffding مبدأً أساسيًا لتأسيس علم النفس[35].

ومتى تقرر التشابه بين العلوم الفيزيائية المعاصرة والعلوم الاجتماعية والإنسانية، من حيث موضوعهما المعتم، انكشف لعلماء الطبيعة وعلماء الإنسان أن التحدي العلمي الحقيقي يكمن في بسط أنوار العقلانية العلمية على عتماتهما، ومن ثم سد الثغرات التي تستولي عليهما. ولقد لخصت سوزان بلاكمور Susan Blackmore إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية العلمية، وحررتها من سوء الطرح وعبث البحث، حيث تقول: «هناك الكثير من الأشخاص الذين يدَّعُون أنهم قد وجدوا حلًّا

(31) جون سيرل، **العقل مدخل موجز**، ترجمة ميشال حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة 343 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 31.

(32) Ilya Prigogine & Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* (New York: Bantam Books, 1984), p. 311.

(33) Ibid., p. 312.

(34) Wilhelm Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, M. Rémy (trad.), tome 1 (Paris: Aubier-Montaigne, 1947), pp. 174–175.

(35) Michel Bitbol, *Théorie quantique et sciences humaines* (Paris: CNRS Editions, 2009), p. 5.

للغز الوعي؛ فهم يقترحون نظرياتٍ موحّدةً عظمى ونظرياتٍ ميكانيكيةً كميّة، ونظرياتٍ روحانيةً حول ’قوة الوعي‘، وغيرها الكثير، لكن أغلبهم يتجاهلون الفجوةَ العميقة أو ’الهوّةَ السحيقة‘ بين العالمين المادي والعقلي؛ وما دام هؤلاء الأشخاص يتجاهلون تلك المشكلة، فإنهم لن يتعاملوا بفاعلية مع الوعي بأي حالٍ من الأحوال»[36].

فكان لا بد من تطوير البحوث المنطقية الرياضية، والأدوات القياسية التجريبية، ومراجعة آرائنا في مفهوم الواقع والحقيقية الموضوعية، حتى تحصل، في تقديرنا، تناسبات ثلاثة: مفهومية، ومنهجية، وإيتيقية، بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. فلنبسط الكلام فيها تباعًا.

أ- تناسبات مفهومية

وتظهر لنا في المفاهيم التي تشترك في البادئة: الميكرو - والماكرو والميزو، كما أشرنا إلى ذلك في مستهل ورقة بحثنا. وهو ما يعنى أن المفهوم العلمي قد يرتحل من مجال علمي إلى مجال علمي آخر؛ فيكسب العالم قدرة على مفهمة مجال بحثه. وبهذا تنخفض حدة التعارض بين تجربة معيشية وظواهر فيزيائية، ويبطل القول بأن الأولى تأبى بحكم ماهيتها التجريد المفهومي والصياغة القانونية.

ب- تناسبات منهجية

وفحواها أن الخصومة المنهجية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت تقوم على فصل قطعي أنطولوجي بين موضوعات البحث، وتنعقد عند التعارض الجذري بين منهج التفسير والفهم. ولكن لما حدثت ثورات علمية جديدة في الفيزياء الكمومية والعلوم المعرفية، فقد ذاك التعارض معناه وقيمته المنهجية؛ إذ لم تلبث مدرسة كوبنهاغن أن أكدت أن وقائع الطبيعة لا تدرس علميًا باستقلال عن مسار القياس. ومن ثم استحالت تلك العلاقة الثنائية المنفصلة بين الذات الدارسة والموضوع المدروس في العلم الكلاسيكي إلى علاقة جدلية ثلاثية الأركان في الثورات العلمية المعاصرة: الذات الدارسة، وآليات الملاحظة والقياس، والموضوع المدروس. وإذا كانت خاصية الممارسة العلمية تنشأ، اليوم، في العلوم الفيزيائية، عن تعاضد تلك الأركان الثلاثة لبناء النظرية الفيزيائية، فكيف لا تصدق هذه الخاصية على العلوم الاجتماعية والذات الإنسانية المدروسة بالذات الدارسة أشبه وأعلق؟

هكذا يبطل الزعم القائل بأن ما يعيق قيام علوم اجتماعية وإنسانية هو استحالة محافظتها على ثنائية الملاحِظ والملاحَظ، التي كانت سائدة إبان تأسيس هذه العلوم. ومن ثم يصبح تبادل الأدوار بين التفسير والتأويل ضربًا جديدًا من العقلانية العلمية المعاصرة، سواء أكان طبيعيًا أم إنسانيًا؛ لأن ما من تفسير مقرون بالعلوم الطبيعة إلا وقد أصبح له نصيبٌ وافرٌ من الفهم والتأويل في الفيزياء الكمومية. ألا ترى أن الخصومة العلمية والإبستيمولوجية البارزة في الفيزياء المعاصرة التي نشأت

(36) سوزان بلاكمور، **الوعي مقدمة قصيرة جدًا**، ترجمة مصطفى محمد فؤاد (القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر، 2016)، ص 7-8.

بين أقطابها المؤسسين: آينشتاين[37] ونيلز بور[38] وهايزنبرغ[39] لم تكن لتعبر عن صراع بين آراء شخصية، بل كانت تعبر عن صراع بين تصورات للعالم، وللعلم لا تخلو من امتزاج التفسير بالتأويل. وهو ما دفع بور إلى وضع فكرة التكاملية Complémentarité التي تقوم على الجمع بين الصفة الموجيّة والصفة الجسيميّة للإلكترون. ولكنه لم يكن على وعي بأن فكرته تتضمن مبحثًا جديدًا Thêma Nouveau[40]. سيتحول، لاحقًا، إلى قادح عند العلماء على التحرر من ضيق المنطق الثنائي.

وكذلك، يجري الأمر في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ فالتأويل الذي اختصت به هذه العلوم لا يستقيم أمره إلا بعماد تفسيري، وإلا وقع صاحبه سجين التأملات الميتافيزيقية اللاهوتية الخالصة. يقول فرويد (1856-1939) «فالمحلل (النفسي) الذي يصغي في هدوء وتأمل، دون إجهاد، إلى (تيار التداعي)، والذي له من الخبرة ما يعده للآتي، يستطيع أن يستخدم المعطيات التي كشف عنها المريض، وذلك وفق مسارين ممكنين، فإن كانت المقاومة طفيفة استطاع أن يستدل من التلميحات على المكبوت. وأما إن كانت المقاومة أشد، فإنه يقدر على تبين نوعها عبر التداعيات التي تبدو متباعدة عن الموضوع، وإذ ذاك يفسر تلك المقاومة للمريض»[41].

والناظر في هذه الثورات العلمية لا يخفى عليه أن يدرك وجود تشابه كيفي، ونوعي، بين موضوعات الفيزياء الكمومية والعلوم الاجتماعية، والإنسانية، تشابه ناتج من طبيعة مركبة من سطح ظاهر، وعمق خفي فوضوي. ولا يفوته، أيضًا، أن يستخلص من ذلك أن ما بين السطح الظاهر والعمق الخفي توجد مستويات متعددة، ومتداخلة بين الوعي واللاوعي لا يتحدد كل مستوى فيها إلا بالقياس إلى السلم الذي خصص له على نحو موضوعي.

ولما أصبحت العلوم الطبيعية والإنسانية تشترك في تداخل منهجي: التفسير والفهم، بدا لنا أنها لم تعد تهتم بموضوعاتها من جهة كثافتها الأنطولوجية، بل من حيث حسن التعامل معها إجرائيًا. لذلك، كان عليها أن تنهض بمهمتين: أولاهما أن تعد العدة المنطقية لكي تنفذ من سطح الموضوع إلى عمقه الخفي؛ فتقف، في كل مرة، على مستوى من مستوياته وفق ما تقتضيه الصياغة المنطقية الرياضية. وهذه مهمة ندب إليها ستيفان لوباسكو نفسه لما أدرك بحدسه الثاقب أن فكرة الكمالية التي استندت إليها الثورة الفيزيائية الكمومية، لها من النتائج المنطقية الجديدة ما تساعدنا على فهم

(37) Albert Einstein, «Can Quantum–Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?» *Physical Review*, vol. 47 (1935), pp. 777–780.

(38) Niels Bohr, «Discussions with Einstein on epistemological problems in Atomic physics,» in: Albert Einstein, *Philosopher Scientist*, P. A. Schilpp (dir.) (New York: The *Library* of *Living* Philosophers, MJF Books, 1949), pp. 201-241.

(39) هايزنبرغ، الفصل الثامن.

(40) Girald Holton, *L'Imagination scientifique*, Jean–François *Roberts, M.* Abeillera & E. Allisy (trads.) (Paris: Gallimard, 1981), ch. III.

(41) سيغموند فرويد، **حياتي والتحليل النفسي**، ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي (القاهرة: دار المعارف، 1994)، ص 64. (بتصرف)

الواقع المدروس. وأهم هذه النتائج مبدؤه الثالث المتضمن Le Tiers Inclus الذي يفيد وجود عامل ثالث ديناميكي مضاد يصاحب مبدأي: التجانس Homogénéité واللاتجانس Hétérogénéité، لكي يترجمهما إلى حالة توازن دقيقة؛ فينتفي، عندئذٍ، التناقض المطلق بينهما. يقول: «يجب أن نستبدل مبدأ التمامية المتناقضة بمبدأ عدم التناقض كأساس للمنطق»[42] لكي يساعدنا على الولوج إلى العالم المجهري والعالم النفسي وعالم الجماليات. ومتى تحقق هذا الشرط المنطقي، لزم من ذلك أن تندرج كل معرفة في مسار هذا العلم الصوري المتقدم عليها، حتى تصبح قادرة على بناء ذاتها بوصفها فرعًا جديدًا من المعارف العلمية الإنسانية. وبهذا نحصل على أنموذج شجري للمعارف. لا يكون فيه «تجانس آليات التدليل وإجرائيات الحجاج على وجه العموم، مضمونًا، في الواقع، بشكل أفضل في العلوم الدقيقة منه في العلوم الإنسانية؛ فتأويل نتائجهما هو نفسه خاضع للمناقشة»[43].

والمهمّة الثانية أن تُطوّر أدواتها القياسية، حتى يصبح النفاذ إلى عمق الظواهر ممكنًا، لا تخمينات فحسب. وليس أبلغ دليل على ذلك من مقراب غاليلي في علم الفلك الحديث وآلات الرنين المغناطيسي ومختلف أنواع مسوحات الدماغ في علم الأعصاب. فكما أن الأول قد وحد السماء والأرض في علمين متعاضدين، هما علم الفلك وعلم الفيزياء، فإنّ الثانية قطعت شوطًا كبيرًا في الكشف عن تركيبات الدماغ، حتى صرنا نعتبر الحالات الذهنية ناتجة من مسارات عصبية بيولوجية تنجز داخل الدماغ في مستوى أعلى من التطور المنظم[44]، ونتحدث عن مستويات للوعي البشري المقرون بالضمير الأول (أنا) أنطولوجيًا، بعدما حسبناه، تحت التأثير الديكارتي، صفة جوهرية يختزلها الجوهر المفكر.

فانظر إلى الوسائل المادية العملية كالبحوث الميدانية التصنيفية، والطوبولوجية، والسلاسل الإحصائية، والرسوم البيانية، والاختبارات القياسية، نحو قياس الذكاء عند وليام ستارن William Stern (1871-1938) والحصص العلاجية العيادية (نحو التداعي الحر عند فرويد)، وغير ذلك من الآليات، كيف تساعد العالم، في خطوة أولى، على التعامل الخارجي مع الظاهرة النفسية والاجتماعية، وتشخيص حالتهما، ثم الارتقاء إلى نحت المفاهيم الإجرائية نحو إجرائية بيرسي بريدجمان Percy Bridgman (1882-1961) الفيزيائية وإجرائية تولمان Tolman (1886-1959) النفسية[45]، يليهما وضع النماذج المثالية Ideals Types لفهم المعاني التي يضفيها الأفراد على تجاربهم المعيشية خلال علاقتهم بالتنظيم الاجتماعي، وفي فترة تاريخية محددة، كما نلمس ذلك عند ماكس فيبر[46]، ثم الخلوص إلى تخير نظام إحداثي نحو النظر إلى الشخصية، مثلًا، من خارج، ومن ناحية الاتجاه

(42) Stéphane Lupasco, *L'Expèrience microphysique et la pensée humaine* (Paris: Editions du Rocher, 1989), p. 234.

(43) Colliot–Thélène Catherine, «Expliquer/ comprendre: Relecture d'une controverse,» *Espaces Temps*, vol. 84–86 (2004), p. 19.

(44) John Searle, *Liberté et neurobiologique, réflexion sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*, P. Savidan (trad.) (Paris: Edition Grasset, 2004), p. 13.

(45) Fraisse & Piaget, p. 58.

(46) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science (1904–1917)*, Julien Freund (trad.) (Paris: Plon, 1965), p. 181.

الانبساطي L'axe Extraversion، أو النظر إليها من ناحية الاتجاه الانطوائي من داخل L'axe Introversion، أو النظر إليها من جهات أربع: الفكر والحدس والإحساس والمشاعر كما ذهب إلى ذلك كارل يونغ متجاوزًا الاتجاهين المتقدمين في كتابه **الأنماط النفسية**(47)، أو التوسل بمقاربات توجيهية كالمقاربة التطورية التي فضلها جون بياجي للنظر إلى الذكاء من جهة مراحل تطوره خلال التفاعل بين النضج الداخلي لدى الطفل وتجارب المحيط الخارجي، أو المقاربة البيولوجية التطورية، أو المقاربة المعرفية، أو المقاربة البنيوية اللسانية، أو المقاربة الوظيفية أو المقاربة الميكرو اقتصادية وتوسلها بنماذج السوق أو السوق الأنموذج، أو المقاربة الماكرو - اقتصادية ونظرتها الشاملة إلى اقتصاد الأمم، أو مقاربة الاقتصاد الاجتماعي المعنية بالنظر إلى الإنتاج وتوزيع الخيرات من جهة أشكال تنظيم المشاريع، والعلاقات الاجتماعية القائمة بين الفاعلين الاقتصاديين وعلاقتهم بالسلطة، وبالإطار الثقافي والتاريخي الذين يحيون فيه، وغير ذلك من المقاربات. وهي كثيرة قد لا يتسع المجال هاهنا لعدها.

والآن نستجمع تحليلنا فنقول: إنّ التناسبات المفهومية والمنهجية بين العلوم الفيزيائية المعاصرة والعلوم الاجتماعية والإنسانية قد ساهمت في تطوير الأخيرة، وإدراجها في نظام مجتمعي عالمي متعدد العلوم والاختصاصات، بحيث صار السؤال المعرفي يدور على كيفية توظيف المكاسب العلمية، والطرائق المنهجية، والأدوات التقنية لتحويل مسائل السلوك الإنساني، وتصرفه، وأمراضه، وأزماته، من الطرح الميتافيزيقي التأملي الثنائي إلى طرح معرفي متعدد الأبعاد، ومن ثم السعي الدؤوب إلى تفسير الفجوات القائمة بين النفسي والجسدي(48) وبين الفردي والجماعي. ولا ضير أن تتفرع بحوث العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى اختصاصات كثيرة، وأن تنشأ عن ذلك خصومات فكرية جديدة بين المدارس العلمية والتيارات الفكرية، ما دام الأمر يجري في نطاق تثوير البحث العلمي الذي يعد، في تقديرنا، السبيل الأجدى لمداواة أمراض النفس البشرية، وانحرافاتها الاجتماعية.

وكيف لا نسعى إلى تثوير بحوثنا العلمية وتنويعها، ونحن نشهد «أن الزمن يحتل موضع المفتاح في أي مسعى يصل مجالي الترجمة المنتميين إلى جوانب طبيعتنا الروحية والفيزيائية»(49). فلا يمكن أن نختزل سلوكنا وتصرفنا، وأن نسبك الوصلات القائمة بين النفسي والجسدي، وبين الفردي والجماعي، وبين الملكية الفردية والاقتصاد الاجتماعي، وغير ذلك من ثنائيات مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية، في مسار طولاني خطي آلي، قياسًا على ما طمح إليه لابلاس Laplace (1749-1827) في الميكانيكا السماوية؛ فنردها إلى ماضيها، أو نتوقع مستقبلها وفق قانون حتمي صارم؛ لأن في ذلك جهل بحقيقة الوعي القصدي، وبصيرورة المنظومات البيولوجية، والاجتماعية والاقتصادية المستبطنة لعدم التوازن، والفوضى، وعدم الاستقرار، حيث لا يمكن أن تكون فيها حالة الفرد أو الجماعة اللاحقة

(47) Carl Gustav Jung, *Types psychologiques*, Yves le Lay (trad.), 2nd éd. (Paris: Georg Editeur, 1958).

(48) Joseph Levine, «Materiamim and Qualia: The Explanatory Gap,» *Pacific Philosophical Quarter*, vol. 64 (1983), pp. 354-361.

(49) Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World*, 2nd ed. (New York: Macmillan, 1929), p. 91.

استمرارًا لحالتهما السابقة، أو نسخة منها، بل ضربًا جديدًا من الكيفيات المركبة من الوعي واللاوعي، والتفاعلات الاجتماعية والثقافية؛ فهي أشبه بالمسارات الفوضوية اللاعكوسية في العالم المجهري الفيزيائي والكيميائي، التي لا يُعْلم من حقيقة اتجاهها الزمني إلا على سبيل الاحتمال والإحصاء؛ وإن أوهمنا ظاهرهما بالثبات والانتظام، كما نلمس ذلك خلال القانون الثاني للترموديناميك الذي أوّله بريغوجين تأويلًا جديدًا يجمع بين أمور ثلاثة: مبدأ الاصطفاء، والتأويل الاحتمالي، واللاعكوسية كزيادة في الفوضى. ومن ثم خلص إلى «اعتبار الوعي بالزمن الموجه يتزايد مع تزايد مستوى التنظيم البيولوجي، وربما يصل إلى قمته لدى الوعي الإنساني»[50].

ولما كان لذاك المتصل الفضائي الزماني اتجاه نحو المستقبل، وأن الوعي البشري زمني تاريخي بالطبيعة، ظهر على الفور تناسب ثالث من طبيعة أخلاقية وسياسية بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

ج- تناسبات أخلاقية وسياسية

لقد قضى اكتشاف العلوم الفيزيائية المعاصرة، والعلوم الاجتماعية والإنسانية لاتجاه الزمن، بعودة الأفق الغائي والتقويم الأخلاقي والتدبير السياسي. ألا ترى أنه لو بقي الأنموذج الميكانيكي سيدًا على النشاط العلمي، لاستحال إلى آلية مغلقة لا حرية فيها ولا قدرة على الإبداع. بيد أن هذه العودة لا تعني نكوصًا عن العقلانية العلمية، بل إرساخًا لها؛ لأنها من صميم الممارسة العلمية المسؤولة من حيث أفقها الذي تتطلع إليه. فالفوضى اللّاعكوسية في الظواهر الطبيعية المجهرية، وعمق السلوك النفسي اللاواعي، وجل الأزمات النفسية والاجتماعية والاقتصادية، ترجع جميعها مع فويرقات في الصياغة إلى نظام معقول لا بدّ من صياغته صياغة علمية، وإن على نحو احتمالي، وإلا عششت الخرافة في أذهان الناس نظريًا، واستبد بهم العجز عمليًا.

والدليل أن الفكر الإبستيمولوجي والفلسفي النقدي المعاصر لم يتوان عن إنشاء ميثاق حواري أخلاقي بين الإنسان المعاصر والطبيعة. فهذا هانس يوناس قد ذهب، في كتابه **مبدأ المسؤولية** *Le principe responsabilité*، إلى اعتبار أن إفراط الفكر العلمي في الاصطناع من غير شعور بالمسؤولية قد أفرغ في قلب الإنسان الخوف من المستقبل، لأنه لا يدري على أي نحو تتصرف الطبيعة لاسترداد توازنها الطبيعي خلال صيرورتها الذاتية. لقد أحدث فيها انحرافًا بسبب تقنياته ونفاياته وسلطته السياسية المفرطة في الاستغلال.

وبدلًا من أن يتتبع بعلمه وتقنياته كيفية إنتاج النظام المعرفي من الفوضى والتشويش الطبيعيين، خرق الحلقة الواصلة بينهما، ولم يجن مما فعل غير فوضى من صنع يده؛ فنسي أن الطبيعة لم تعد صامتة، كما هو الحال في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بل أصبحت تكلمه، وتحاوره وترد

(50) إليا بريغوجين وإيزابيلا استنجر، **نظام ينتج عن شواش**، ترجمة طاهر بديع شاهين وديمة طاهر شاهين (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008)، ص 384-385.

الفعل على نحو غير مباشر. وبذلك، لم تعد موضوع بسط السيادة والاستغلال، بل صارت موضوع مسؤولية إنسانية، والمسؤولية جزء من وجود الإنسان. لذلك فهي تحتاج إلى حوار جديد وفق مبدأ أخلاقي كان قد صاغه يوناس على النحو التالي: «ليكن فعلك على الوجه الذي يجعل من آثاره تصون الحياة الإنسانية الأصيلة على وجه الأرض»(51). وقد أصاب بريغوجين واستنجر في تلخيصهما لهذا التناسب الأخلاقي والسياسي بين العلوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، بقولهما التالي: «لم يعد مقبولًا الفصل القبلي بين القيم العلمية والقيم الأخلاقية. كان هذا ممكنًا عندما كان العالم الخارجي وعالمنا الداخلي يبدوان وكأنهما في صراع يكاد يكون تقريبًا متعامدًا، واليوم إننا نعلم أن الزمن هو بناء، ولذا فهو يحمل مسؤولية أخلاقية»(52).

ثالثًا: إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية بين وحدة الاختصاصات ومقاصد الاستراتيجيات

إذا كانت العلوم الفيزيائية والكيمائية والعلوم الاجتماعية والإنسانية قد أطلعتنا على كثرة الاختصاصات نتيجة موضوعاتها المركبة بين الظاهر والخفي، والثابت والمتحول، بحكم اتجاهها الزمني نحو المستقبل، فإن السؤال الإبستيمولوجي الذي تطرحه اليوم على العلماء والإبستيمولوجيين يدور على وحدة هذه الاختصاصات؛ ما مصدرها؟ وما شروطها؟ وما مقاصدها؟ أتحملنا الثورات العلمية الحديثة والمعاصرة الطبيعية، والإنسانية إلى فوضى الاختصاصات، بعد أن حطمت ذاك التحالف القديم الإحيائي والأسطوري ونظرته الكلية الجامعة، أم تدفعنا إلى البحث عن أساس أنطولوجي جديد نابع من الممارسات العلمية نفسها؟

لعل الفرضيات الثلاث المذكورة سلفًا تساعدنا على ترجيح الفرض الثاني، وذلك على اعتبار أن وحدة المعارف، قديمًا ووسيطًا وحتى حديثًا، قد كانت مشدودة إلى مبدأ فلسفي من خارج الممارسة العلمية، سواء أكان هذا المبدأ ميتافيزيقيًا أم محايثًا أم خبريًا. ولما مضت الثورات العلمية الطبيعية والإنسانية قدمًا في التطور، وتوسيع مجالاتها، والاستزادة من تفرعاتها، لزم من ذلك أن يطلب أساس وحدة الاختصاصات العلمية من داخل ممارساتها العلمية نفسها.

1. مبدأ وحدة اختصاصات العلوم الاجتماعية والإنسانية وتجلياتها

أ- مبدأ وحدة الاختصاصات

من مفارقة البحوث العلمية المعاصرة أنها تدفعنا إلى تفتيت الوقائع المدروسة إلى مجالات أشبه بغرف طوابق متراكبة البناء تقابل حدودها الظاهرة حدود اختصاصاتنا العلمية، ثم تجبرنا على الالتزام

(51) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*, J. Greisch (trad.), 2nd éd. (Paris: Cerf, 1992), pp. 30–31.

(52) بريغوجين واستنجر، ص 402.

بالبحث عن التفاعلات والآليات المشتركة[53] بينها، بغية إنشاء وحدة ناظمة للاختصاصات جميعًا. ومع ذلك، يمكن تجاوز هذه المفارقة، ولكن من داخل الاختصاصات العلمية، وإلا خرجنا نطلب وحدتها في مبدأ فلسفي ما ورائي أو محايث أو خبري. فمن أين يطلب مبدأ وحدة الاختصاصات العلمية؟

إذا نحن استحضرنا أسباب كثرة الاختصاصات العلمية الراجعة إلى الوصلات الممكنة بين الظاهر السطحي والعمق الخفي، وإلى اتجاهاته نحو المستقبل، استبان لنا أن المبدأ الذي تنعقد عنده وحدة الموضوعات وبه تتحد الاختصاصات ذو وجهين: وجه أنطولوجي وآخر معرفي.

أما الوجه الأنطولوجي، فيأخذ صورتين. أولاهما تخص مبدأ الوجود الإنساني وغايته، أي حريته ومسؤوليته الأخلاقية. إنه الكائن الحر الوحيد الذي أنتج هذه الاختصاصات. وهو، أيضًا، المسؤول الوحيد، عن إنتاجها أخلاقيًا وسياسيًا. والثانية تتعلق بنشاطه المعرفي، وفحواها أن أعراض الإنسان، وأزماته وتركيباته العصبية كلها تقبل التعقل والفهم، والتعبير عنها بلغة علمية في بناء نظري ولو كان ذلك يسيرًا.

أما الوجه المعرفي، فيبرز لنا، أيضًا، من خلال صورتين. أولاهما أن البناء النظري في المعرفة العلمية لا يجري كيفما اتفق، بل يستند إلى منهاج قوامه أن العالم، إذ يشرع في اشتغاله بالمشكل العلمي القائم، فإنه لا يهتدي إلى حله إلا بالتقاط الظواهر، والحالات المدروسة القابلة للتعميم التقاطًا حدسيًا، لكي يُمفهمها، ويترجمها إلى فرضيات أو مسلمات تصلح أن تكون منطلقًا لبناء نظريته، ثم يختبر نتائجها تجريبيًا. والثانية أن الأنساق العلمية، وإن بدت كثيرة، ومتنوعة بحكم تاريخيتها وصيرورة موضوعاتها، فإنه من الممكن أن يتراكب بعضها فوق بعض، بحيث يكون النسق العلمي الأخص حالة خاصة، أو حالة حدية من النسق الأعم، أو قل إنّ النسق الأعم يطوق النسق العلمي الأخص من أسسه ثم يمضي به قدمًا إلى الأمام. مثال ذلك العلوم المعرفية التي صارت تجمع عدة مجالات معرفية: علم النفس، والعلوم العصبية، والذكاء الاصطناعي، وفلسفة العقل.

ولقد لخص باسكال (1623-1662) هذا المبدأ في صورتيه الأنطولوجية والمعرفية، حيث يقول: «إذا كانت جميع الأشياء مسبِّبة ومسبَّبَة، مساعِدة ومساعَدة، مباشرة وغير مباشرة، وكانت جميعها متصلة برباط طبيعي وغير محسوس يربط أبعدها، وأكثرها اختلافًا، فإني أجزم باستحالة معرفة الأجزاء دون معرفة الكل أو معرفة الكل دون معرفة الأجزاء بوجه خاص»[54]. ولكن مع وجود فارق في المرجعية الفكرية بين ما يستند إليه هذا التلخيص الباسكالي ووحدة الاختصاصات التي نطلبها. ذلك أن الأولى ترجع إلى تصور لاهوتي ديني، أما الثانية فتقوم على تصور وضعي لمطلب وحدة الاختصاصات العلمية. وبهذا لا يكون اقتران شرط معرفة الكل بمعرفة الأجزاء، وكذلك العكس، معقولًا، ودالًا على

(53) Jean Piaget, «L'Épistémologie des relations interdisciplinaires,» in: *L'Interdisciplinarité: Problème d'enseignement et de recherche dans les universités, 1972* (Paris: OCDE, Version électronique réalisée par les soins de la fondation Jean Piaget, 1974), p. 156.

(54) بليز باسكال، **خواطر**، ترجمة أدوار البستاني (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972)، ص 32.

عقلانية علمية حداثية أصيلة، إلا إذا تحققت الوصلات بين ظاهر السلوك البشري وباطنه الخفي على نحو يشفي الإنسان من أمراضه، ويصلح أحواله الاجتماعية والاقتصادية ويهيئه إلى إبداعات مستقبلية واعدة.

ب- تجليات وحدة الاختصاصات

إنّ وحدة الاختصاصات العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا يمكن أن تظهر لنا إلا إذا ترجمنا ذلك الأنموذج الشجري المعرفي المتنوع المذكور سلفًا إلى حزم معرفية ثلاث، هي:

تعدد الاختصاصات Pluridisciplinarité: ونعني بها أن يكون مجال الاختصاص العلمي واحدًا، والطرق إلى معالجته كثيرة. ذلك أن الإطار المفهومي لكل اختصاص علمي سواء كان طبيعيًا أو إنسانيًا، إذ يقوم على مبادئ وفروض بحث، ويتوسل بمفاهيم، وأدوات قياس إجرائية لبناء الظاهرة المدروسة وتحليلها، وبذلك يتميز من غيره من الاختصاصات العلمية، فإنه لا يلبث أن يتوسع كلما امتدت الظاهرة المدروسة إلى تفاصيل جديدة؛ فينشأ عن ذلك اختصاصات علمية تحتية أو فرعية، مثلما نلمس ذلك، مثلًا، في علم النفس الذي تفرع إلى علم النفس المعرفي، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم النفس العيادي، وقس على هذا اختصاصات العلوم الاجتماعية الأخرى التي تتميز، بدورها، بإطار مفهومي يخصها، وتتوزع إلى اختصاصات فرعية داخلية.

تعالق الاختصاصات Interdisciplinarité: وتدور على نقل الطرق المنهجية ومفاهيمها من اختصاص إلى اختصاص آخر. ولا يعني هذا أن المعارف العلمية تتراكم في مسار خطي، بل تتفاعل فيما بينها، وذلك من أجل أن تتوسع لسد الثغرات بين السطح والعمق. ذاك ما قام به جون بياجي «لما حلل ميلاد الحكم الأخلاقي لدى الطفل، حيث كشف لنا عن أن المقولات الاجتماعية انتقلت إلى مجال الأشكال المنطقية التي نظمت ذاك الحكم»[55].

الاختصاصات العابرة للحدود المعرفية Transdisciplinarité: وتقوم، في تقدير جون بياجي، على عبور الاختصاصات المعرفية نحو إنشاء نسق شامل للاختصاصات جميعًا من غير حدود ثابتة[56]. وذلك من أجل فهم عالمنا الحاضر وتوحيد معارفنا.

ويترتب على ما تقدم أن اختصاصات العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية لم يعد بعضها مفصولًا عن بعض، بل أصبحت تتفاعل فيما بينها وفق مقاربات استراتيجية ذات مقاصد إنسانية.

2. المقاربات الاستراتيجية ومقاصدها الإنسانية في العلوم الاجتماعية والإنسانية

لما تقرر أن إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية أصبحت تبسط وفق أنموذج علمي معاصر يقيم، بدلًا من القطيعة والفصل، علاقات تناسبية، مفهومية ومنهجية وإيتيقية بين العلوم بهدف توسيع

(55) Jean-Paul Resweber, «Les Enjeux de l'interdisciplinarité,» *Questions de communication*, no. 19 (2011), p. 177.

(56) Piaget, «L'Epistémologie des relations…,» p. 170.

نطاق البحث العلمي، وإكساب الإنسان الأسباب الحقيقية للتحرر من الوهم نظريًا، ومن العجز عمليًا، ترتب على ذلك أن وحدة الاختصاصات العلمية، وإن استمدت مبدأ وحدتها من الوجود الإنساني أنطولوجيًا ومن خصائص الخطاب العلمي إبستيمولوجيًا، فإنها لا تكتسب قيمتها المعرفية إلا إذا انتقلنا من وظائف مناهجها العلاجية الموضوعية إلى وظائفها الاستراتيجية الذاتية لتحقيق مقاصد إنسانية. فما صورة هذا الانتقال؟

أ- الوظيفة المنهجية العلاجية الموضوعية

إذا انطلقنا من تلك الحزم المعرفية المذكورة سلفًا، أدركنا أن صفة الموضوعية قد أصبحت تشمل اختصاصات العلوم الاجتماعية والإنسانية، لأنها لم تفقد شرط التوسل بمناهج دقيقة الصياغة ومعلومة الإنجاز، تساعدها على حسن التعامل مع ما يظهر من الحالات المرضية النفسية، والأزمات الاجتماعية، والاقتصادية؛ ولم تخل من إصابة هدفها العلاجي بكل موضوعية، وإن على نحو مؤقت. ألا ترى اليوم أن العلوم المعرفية بمجالاتها العديدة قد قطعت شوطًا بعيد الغور في النفاذ إلى الوصلات الممكنة القائمة بين الجسد والوعي، ومن ثم أمكن لها أن تداوي أمراضًا وقصورًا في الأجهزة العصبية الدماغية؟ ولكن من غير أن نزعم، كما يذهب أنصار هذا الاختصاص، أن حقيقة الإنسان يلخصها الإنسان العصبوني L'homme Neuronal؛ لأن موضوعية هذا البحث تبقى محدودة بتلك الوسائل الإجرائية التي تطلعنا على وصلة ممكنة من إمكانات لا متناهية من الوصلات بين الوعي والجسد.

وبهذا تكون الموضوعية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وحتى في العلوم الفيزيائية، متجهة نحو ذاتيتين: ذاتية طبيعية وذاتية إنسانية. أما الأولى فنعني بها أن الواقع قد أصبح يتوزع إلى جهات كان قد عدها هايزنبرغ ثلاثًا[57]، هي على التوالي: مستوى حالات الأشياء القابلة للتموضع باستقلال تام عن مسار المعرفة مثل الفيزياء الكلاسيكية؛ ومستوى حالات الأشياء الموصولة بمسار المعرفة، نحو الفيزياء الكمومية والبيولوجيا وعلم النفس؛ ومستوى حالات الأشياء التي نبدعها باتصال مع مسار المعرفة، نحو التجربة الدينية، والتجربة الإلهامية، وتجربة الاعتقاد في وجود الإله. وبهذا تتحدد الذاتية من داخل الممارسة العلمية باعتبارها ذاتًا عالمة تحدد بأدواتها الراصدة ما تراه، من غير زعم أنّ ما تراه هو ماهية الواقع كما يظهر لنا في المستوى الثاني من الواقع.

وأما الذاتية الإنسانية فهي وجه بيني Interface بين العالم والثالث الخفي Tiers Caché[58] الذي يطابق المستوى الثالث من الوقائع المذكورة آنفًا، من حيث إنه غير قابل للتموضع، وإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتميز من الموجودات الأخرى بما يحمله من نقص في الوجود، وطموح في

(57) Werner Heisenberg, *Le Manuscrit de 1942*, Catherine Chevalley (trad.), deuxième partie (Paris: Editions du Seuil, 1998).

(58) للتوسع، ينظر:

Nicolescu Basarab (dir.), *Le Tiers caché dans les différents domaines de la connaissance* (Paris: Le Bois d'Orion, 2016).

تداركه في مختلف تجاربه، بفضل ما أوتي من حرية. هاهنا لا بد من مقاربة استراتيجية تتعاضد فيها مناهج العلوم جميعًا من أجل مواجهة هذا النقص الوجودي الإنساني.

ب- مقاصد الدراسات الاستراتيجية

لما كان النقص الوجودي عند الإنسان لا يقتصر على وجهه الطبيعي الذي يُتَغلب عليه بوظيفة مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية العلاجية، بل يضم في صميمه نقصًا وجوديًا قيميًا، احتاج إلى مقاربة استراتيجية.

وإذا كان مفهوم الاستراتيجيا مفهومًا إجرائيًا عمليًا يعني، في دلالته الحربية الأصلية، فنّ تنظيم المعركة الحربية والتخطيط لها وقيادتها إلى تحديد مواطن ضعف العدو وتحقيق الغلبة عليه، فإن انطباقه على العلوم الإنسانية يحافظ على صورته من دون مقصده. أي يحافظ على صورته القائمة على الجمع بين ثالوث من المكونات: الموقع الاستشرافي، والوسائل الإجرائية الممكنة، والغاية المنشودة.

ولكن من غير أن يكون مقصده تحديد مواطن ضعف الموضوع المدروس الذي هو الإنسان من أجل السيطرة عليه واستغلاله؛ لأن غايته في العلوم الإنسانية والاجتماعية تمتد وراء المهمة العلاجية، لتهيئ المجال للذات المدروسة في أبعادها جميعًا، النفسي والاجتماعي والاقتصادي ... إلخ، حتى تكون قادرة على إبداع الحدث الإنساني. وبهذا تكون المقاربة الاستراتيجية منسجمة مع موضوع العلوم الإنسانية، لا بما هو ظاهرة مرضية ذات تركيبات عصبونية فحسب، بل بما هو حدث إبداعي يعرب عن تعريف جديد للإنسان، إنسان العلو والتسامي **Homme Transcendant**.

بيد أن هذه المقاربة الاستراتيجية لا تكون مجدية، في تقديرنا، إلا إذا أرسيت لها المؤسسات التعليمية، وعقدت لها المؤتمرات الفكرية، وتولى أمرها اتحاد بين العلماء المختصين والفلاسفة الإبستيمولوجيين والساسة الديمقراطيين، في ضوء تصور إبستيمولوجي جديد مفتوح على تعدد أبعاد التجربة الإنسانية وتنوع خصوصياتها الثقافية. ولعل هذا يعد، حقًا، شرط قيام علوم اجتماعية وإنسانية في المجتمع العربي.

ومن غريب مكتسبات التاريخ الإنساني الثقافي الحضاري أن تزودنا بمنطق ثلاثي القيمة، يصلح أن يكون أنموذجًا توجيهيًا جديدًا للفكر، يخلصنا من التصادم القطبي بين الحدود المناقضة، وينبهنا إلى أن إشكالية العلوم الإنسانية واحدة في الفكر العربي والغربي على السواء، وإن بدت أعراض أمراضهما مختلفة، بحيث يكون في الإمكان أن يظفر فيه الأول بعدّة نظرية وفكرية تحرره من تطويح واهم وتطويفٍ حالمٍ ناتجين من اغتراب ماضوي أو استلاب حداثوي؛ ومن ثم لا يجد حرجًا في تلقّي مكتسَبات الحضارةً الغربية العلمية والتقنية حتى يعمر أرضه ويبني مدينته ويحفظ للإنسان وجوده المادي والروحي. ويغنم الثاني منه - وهو منتجه - وعيًا نقديًا جديدًا يوقفه على زيف تمركزه الذاتي الحضاري المغلق الذي أهلك بعولمته الماكرة الحرث والنسل؛ فلا يفوته أن ينفتح على رؤى أخرى قد

تكون أبعد غورًا في التجربة الإنسانية وأغنى معنى مما ظن أنه خلاصة الإنسان (البعد المادي) وغاية مبتغاه (النفع المادي).

خاتمة

في ختام هذه الورقة البحثية، نستخلص ما يلي: لقد طرحت إشكالية مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية منذ تأسيسها إلى اليوم في ضوء أنموذجين علميين. أولهما أنموذج كلاسيكي قائم على منطق ثنائي قطعي، ومسلمة الفصل بين العلوم الطبيعية والإنسانية؛ فانتهى إلى صراع فكري غلبت عليه الفروض الفلسفية الجدالية والنزعات الوثوقية المفرطة (المادي ≠ الروحي) أكثر من السعي لمعرفة حقيقة السلوك الإنساني وتصرفه. وثانيهما أنموذج علمي معاصر مفتوح يمتح من الثورات العلمية الصورية والفيزيائية والعلوم المعرفية جميعًا؛ لكي يخلص إلى مشروعية إنشاء تناسبات مفهومية ومنهجية وإيتيقية بين العلوم لأجل النفاذ إلى الوصلات الكامنة بين سطح الظاهرة الإنسانية وعمقها الخفي قدر الإمكان. ومن ثم النهوض بمهمتين، مهمة علاجية وأخرى استراتيجية.

وبهذا لم تعد إشكالية العلوم الاجتماعية والإنسانية إشكالية تأسيسية تدور على استخلاص منهج مخصوص، بل إشكالية توحيد اختصاصاتها المتشظية في حزم معرفية قائمة على التكثر المستمر، والتفاعل المستقر، والعابرة للحدود المعرفية، لكي تنظر إلى الإنسان باعتباره كائن حرية، ومسؤولية أخلاقية. لا تظهر حريته، ولا تتجلى قيمته الأخلاقية والسياسية إلا في تجربة وجودية ذات أبعاد خمسة متتالية، ومتفاعلة، ومتحاورة، هي العلمي والإبستيمولوجي والميتافيزيقي والأنطولوجي والديني الروحي.

المراجع References

العربية

باسكال، بليز. **خواطر**. ترجمة أدوار البستاني. بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972.

برغسون، هنري. **الضحك**. ترجمة علي مقلد. بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.

________. **المادة والذاكرة، دراسة في علاقة الجسم بالروح**. ترجمة أسعد عربي درقاوي. مراجعة بديع الكسم. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1985.

بركات، حليم. **المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

بريغوجين، إليا وإيزابيلا استنجر. **نظام ينتج عن شواش**. ترجمة طاهر بديع شاهين وديمة طاهر شاهين. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008.

بلاكمور، سوزان. **الوعي مقدمة قصيرة جدًا**. ترجمة مصطفى محمد فؤاد. القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر، 2016.

دوركايم، إميل. **علم اجتماع وفلسفة**. ترجمة حسن أنيس. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1966.

زكريا، إبراهيم. **برجسون**. ط 2. مصر: دار المعارف، 1968.

نحو علم اجتماع عربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

سيرل، جون. **العقل مدخل موجز**. ترجمة ميشال حنا متياس. سلسلة عالم المعرفة 343. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007.

________. **القصدية بحث في فلسفة العقل**. ترجمة أحمد الأنصاري. بيروت: دار الكتاب العربي، 2009.

________. **بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة**. ترجمة وتقديم حسنة عبد السميع. مراجعة إسحاق عبيد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

________. **رؤية الأشياء كما هي، نظرية للإدراك**. ترجمة إيهاب عبد الرحيم علي. سلسلة عالم المعرفة 426. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2018.

فرويد، سيغموند. **حياتي والتحليل النفسي**. ترجمة مصطفى زيور وعبد المنعم المليجي. القاهرة: دار المعارف، 1994.

هاينزبرغ، فيرنر. **الفيزياء والفلسفة**. ترجمة صلاح حاتم. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2011.

الأجنبية

Basarab, Nicolescu (dir.). *Le Tiers caché dans les différents domaines de la connaissance*. Paris: Le Bois d’Orion, 2016.

Bitbol, Michel. *Théorie quantique et sciences humaines*. Paris: CNRS Editions, 2009.

Boas, Franz. *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan company, 1940.

Bouasse, Henri et al. *De la méthode dans les sciences*. Paris: Félix Alcan, 1909.

Cartwright, Nancy. *The Dappled World a Study of the Boundaries of Science*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1999.

Catherine, Colliot–Thélène. «Expliquer/comprendre: Relecture d’une controverse.» *Espaces Temps*. vol. 84–86 (2004).

Dilthey, Wilhelm. *Le Monde de l’esprit*. M. Rémy (trad.). Paris: Aubier-Montaigne, 1947.

Durkheim, Émile. *La Sociologie et son domaine scientifique*. Une édition électronique réalisée à partir de la version française d'un texte d'Émile Durkheim (1900). at: https://bit.ly/2T0WypS

Eddington, Arthur. *The Nature of the Physical World*. 2nd ed. New York: Macmillan, 1929.

Einstein, Albert. *Philosopher Scientist*. P. A. Schilpp (dir.). New York: The Library of Living Philosophers, MJF Books, 1949.

Einstein, Albert. «Can Quantum–Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?» *Physical Review*. vol. 47 (1935).

Fraisse, Paul & Jean Piaget (comps.). *Traité psychologie expérimentale, I, histoire et méthode*. 2nd éd. Paris: PUF, 1981.

Hayek, Fridrich. *Scientisme et sciences sociales, Essai sur le mauvais usage de la raison*. Raymond Barre (trad.). Paris: Plon, 1953.

Heisenberg, Werner. *Le Manuscrit de 1942*. Catherine Chevalley (trad.). deuxième partie. Paris: Editions du Seuil, 1998.

Holton, Girald. *L'Imagination scientifique*. Jean–François Roberts. M. Abeillera & E. Allisy (trads.). Paris: Gallimard,1981.

Jonas, Hans. *Le Principe responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*. J. Greisch (trad.). 2nd éd. Paris: Cerf, 1992.

Jung, Carl Gustav. *Types psychologiques*. Yves le Lay (trad.). 2nd éd. Paris: Georg Editeur, 1958.

L'interdisciplinarité: Problème d'enseignement et de recherche dans les universités, 1972. Paris: OCDE, Version électronique réalisée par les soins de la fondation Jean Piaget, 1974.

Levine, Joseph. «Materiamim and Qualia: The Explanatory Gap.» *Pacific Philosophical Quarter*. vol. 64 (1983).

Linton, Ralph. *Le Fondement culturel de la personnalité*. Andrée Lyotard (trad.). Paris: Editions Dunod, 1977.

Lupasco, Stéphane. *L'Expérience microphysique et la pensée humaine*. Paris: Editions du Rocher, 1989.

Piaget, Jean (dir.). *Logique et connaissance scientifique*. Paris: Gallimard, Encyclopédie de la pléiade, 1967.

______. *Epistémologie des sciences de l'homme*. Paris: Gallimard, 1970.

Pierre, Naville. *La Psychologie du comportement*. Nouvelle édition augmentée. Paris: Gallimard, 1963.

Prigogine, llya & Isabelle Stengers. *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. New York: Bantam Books, 1984.

Resweber, Jean–Paul. «Les Enjeux de l'interdisciplinarité.» *Questions de communication*. no. 19 (2011).

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London/ New York: University of Chicago Press, 1951.

Searle, John R. *La Redécouverte de l'esprit*. Claudine Tiercelin (trad.). Paris: Gallimard, 1992.

Searle, John. *Liberté et neurobiologique, réflexion sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*. P. Savidan (trad.). Paris: Edition Grasset, 2004.

Watson, John Broadus. «Psychology as the Behaviorist Views it.» Psychological Review. vol. 20 (1913).

Weber, Max. *Essais sur la théorie de la science (1904–1917)*. Julien Freund (trad.). Paris: Plon, 1965.

محمد حلمي عبد الوهاب | Mohamed Helmy Abdel Wahab*

مراجعة كتاب

تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لناصيف نصار

Book review

Contemporary Perspectives On the Umma: An Analytical Study of the Umma in Modern and Contemporary Arab Thought

by Nasif Nassar

اسم المؤلف:	ناصيف نصار.
عنوان الكتاب:	تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2017.
عدد الصفحات:	528 صفحة.

* أكاديمي وباحث مصري. حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام 2007.

Egyptian academic, holds a doctorate in political philosophy.

يعتبر ناصيف نصار من أبرز من ساهموا في وضع أسس وطيدة في البحث الفلسفي العربي، تنطلق من مشروع نقدي تحليلي يتغيَّا إحداث نهضة عربية ثانية.

ضمن هذا السياق العام ينخرط كتابه **تصورات الأمة المعاصرة**، من أجل «شق طريق للتفلسف المستقل في الثقافة العربية»، وفق «مرجعية كونية» يعللها، في مقدمة كتابه، بالقول: «لأن الفلسفة كونية الموضوع والمرمى. إلا أنني، ارتكازًا على نظرية الواقعية الجدلية التي أعتمدها للنظر في ظواهر الواقع الاجتماعي التاريخي، لا أجد ما يسوّغ الخلط بين وحدة البشر النوعية [من جهة] ووحدتهم المجتمعية التاريخية التي تزعم العولمة أنها دخلت بقوة في أولى مراحلها [من جهة أخرى]» (ص 7).

على صعيد آخر، يشير نصار إلى أن هذا الكتاب «جزء من مشروع علمي كبير لدراسة فكرة الأمة في التاريخ البشري، لا من أجل فلسفة قومية للتاريخ بأسره، بل من أجل توظيف الدراسة السوسيولوجية المقارنة للأفكار توظيفًا تحليليًا ونقديًا، من شأنه أن يمكننا من بسط سلطة العقل على مشكلة الوجود القومي، ومعها مشكلة الدولة الوطنية» (ص 8). وتبعًا لذلك، يمكننا، من خلال هاتين الزاويتين: انخراط كتابه ضمن رؤيته الفلسفية من جهة، وكونه جزءًا من مشروع أكبر لدراسة فكرة الأمة في التاريخ البشري برمته من جهة أخرى، أن نقارب مركزية مفهومَي الأمة والسلطة، ضمن تضاعيف مشروعه.

في ما يتعدى الأيديولوجية القومية

يدور الكتاب في جوهره على موضوع من موضوعات الأيديولوجية القومية؛ ألا وهو تصورات الأمة، لكنه لا يعني بذلك التصور المنطبق على الأمة العربية فحسب، وإنما كل تصور نظري للأمة، سواء أكان مبررًا للأمة العربية وخادمًا لها، أم كان مبررًا وخادمًا لما هو أصغر منها (الأمة الوطنية)، أو أكبر (الأمة الإسلامية). ولذلك لا ينفك المؤلف يؤكد أن كتابه، في غير ما موضع منه، هو «في ميدان التأريخ العلمي للتصورات الأيديولوجية»، مدفوعًا في ذلك بـ«الرغبة في الوصول إلى معرفة أشد مطابقة للواقع من المعرفة التي توفرها الاهتمامات البحثية المنحصرة في دائرة الأيديولوجيا القومية العربية، والرغبة في تعميق الأيديولوجيا القومية العربية بمشكلاتها النظرية الأساسية» (ص 11).

ولعل مما دفعه إلى ذلك إيمانه بأن واقع فكرة الأمة عند العرب المحدثين والمعاصرين أوسع وأعقد مما تنزع إلى أن تتصوره «الأيديولوجية القومية العربية»، التي لا تنفك تتعامل مع مفهوم «الأمة» بضروب من الطمس أو الاختزال أو التمويه أو الاستخفاف. ومن هنا، تميزت وجهة هذا الكتاب من وجهة الكتب التي تقتطع لنفسها جزءًا من الواقع التاريخي لفكرة الأمة عند العرب المحدثين والمعاصرين؛ كالمؤلَّف الاستطلاعي الذي أشرف عليه السيد ياسين (1933-2017)، في عام 1980، بعنوان **تحليل مضمون الفكر القومي العربي**، وكتابات عبد الرحمن الرافعي (1889-1966)، وعبد العزيز الدوري (1919-2010)، وغيرهم. ولذلك تشمل مادة التحليل، في الدرجة الأولى، مختلف «النصوص التي تطرح تعريفات للأمة بكيفية صريحة أو ضمنية، مبلورة أو غير مبلورة، وفي الدرجة الثانية النصوص التي تقدم أي عنصر يمكن استغلاله لتركيب تصور معين للأمة» (ص 12).

وهذه النصوص الأخيرة، تتوزع بين مقال صحافي، وفصل من كتاب، أو محاضرة، أو خطاب سياسي، فضلًا عن أنها تختلف اختلافا بينًا من ناحية الشكل أو المضمون؛ إذ يطرح بعضها عاملًا واحدًا من عوامل تكون الأمة، وبعضها الآخر - وهو الأكثر - يطرح جملة من العوامل أو المقومات من دون إجماع أو شبه إجماع عليها، فيتوسع بعضها في شرح المفهوم وعلائقه بمفاهيم أخرى تتقاطع معه، في ما يقتصد بعضها الآخر في الشرح، أو يكتفي بالتلميح والإيحاء والتضمين، وغير ذلك.

وتبعًا لذلك، لا يمارس المؤلف، في معرض تحليله تلك النصوص، النقد باسم نظرية مقررة في الأمة والقومية، بقدر ما يمارسه «في حدود ما يسمح به منهج تحليل الأنساق الموضوعية الحاملة لمعنى أو لمعاني تصور الأمة في تأليف معين» (ص 16).

في المنهج

استبعد المؤلف، تبعًا لاتساع رقعة المواد التحليلية، «إقامة تصنيف للنصوص على أساس المرحلة التاريخية، أو على أساس الإقليم أو القطر، أو على أساس التيار أو الأيديولوجيا، أو على أساس المؤلِّف أو المعبِّر» (ص 13)، مركزًا في المقابل على الجوانب النظرية العامة، لا التطبيقية، لتصورات الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. كما اتبع المؤلف منهج تحليل الخطاب في معالجة تصورات الأمة في الفكر المعاصر. ويقوم هذا المنهج على تحليل أربعة أنساق تتكامل في حمل معاني فكرة الأمة، وهذه الأنساق هي: نسق المقومات، ونسق العلاقات؛ أي مقومات التصورات الذاتية وعلاقاته بمجموعة التصورات المحيطة والمتصلة به على الوجه السلبي أو الإيجابي، ونسق العوامل، ونسق الوظائف؛ أي عوامل تكوين التصور ووظائفه المختلفة من حيث هو تصور أيديولوجي جمعي (ص 15).

إلا أن اتباعه منهج «التحليل النسقي» لا يفترض أن يكون النسق محكَمًا أو منغلقًا، بل يفترض أن يكون مضمون التصور الأيديولوجي منظمًا تنظيمًا ما؛ أي متألفًا من مقومات خاضعة لعلاقات ترابط وتراتب معينة، كما يفترض أن عوامل التصور الأيديولوجي ووظائفه خاضعة بدورها لقدر ما من الترابط، وهو ما يبدو جليًا من خلال حديثه عن التصورات الأربعة الرئيسة لمفهوم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

التصورات الرئيسة لمفهوم الأمة

إزاء الأنساق الأربعة التي تتكامل في ما بينها لبناء «تصورات الأمة»، ثمة أربع مجموعات كبرى تنضوي تحتها «تعريفات الأمة» في الفكر العربي الحديث والمعاصر، هي:

• **المجموعة الأولى:** التصورات الدينية، ويقصد بها التصورات التي تجعل من «الرابطة الدينية» المحدد الأساسي والأول للأمة.

• **المجموعة الثانية:** التصورات اللغوية، وهي التي تجعل من «الرابطة اللغوية» المحدد الرئيس للأمة.

• **المجموعة الثالثة:** التصورات الإقليمية، وهي تلك التي تجعل من «الإقليم الجغرافي» المتميز المحدد الأساسي للأمة.

• **المجموعة الرابعة**: التصورات السياسية، ويقصد بها التصورات التي تجعل من «الدولة» المحدد الرئيس للأمة.

وتبعًا لذلك، تتعدد التصورات السابقة وفقًا لاختلاف المنطلقات والركائز، كما يتضمن كل تصور منها مجموعة من التصورات الفرعية الأخرى. فالتصورات الدينية للأمة تحتوي على ثلاثة أنماط (أو مسالك) رئيسة، هي: التصور الديني التوفيقي، والتصور الديني السياسي، والتصور الديني اللاسياسي (ص 19)، وتتضمن التصورات اللغوية للأمة كلًا من التصور اللغوي البسيط، الذي ظهر تاريخيًا إبان القرن التاسع عشر، والتصور اللغوي السياسي، الذي تبلور إبان النصف الثاني من القرن العشرين، إضافة إلى كل من التصور اللغوي العنصري، والتصور اللغوي التاريخي، والتصور اللغوي الميتافيزيقي (ص 188). أما التصورات الإقليمية فتتضمن بدورها كلًا من التصور الإقليمي الوطني، والتصور الإقليمي السياسي، والتصور الإقليمي المتحدِّي، والتصور الإقليمي التكاملي (ص 309-310)، وأخيرًا تنطوي التصورات السياسية على كل من التصور السياسي البسيط، والتصور السياسي المتطور، والتصور السياسي الدستوري (ص 401-402).

بدأ المؤلف أول فصول الكتاب بتحليل التصورات الدينية، فاللغوية، ثم الإقليمية، وأخيرًا التصورات السياسية، غير أن بداية الاهتمام بالمفهوم في الفكر العربي المعاصر تأتي مغايرة للترتيب الذي اتبعه في كتابه. فمن المعلوم أن مفهوم الأمة قد انتقل تاريخيًا من التصور البسيط إلى التصور المركب؛ أي تطور من التلمس الحدسي إلى التفكير التنظيري المجرد (ص 479). وتبعًا لذلك، بدأ التصور اللغوي للأمة في القرن التاسع عشر مع زعماء النهضة الأدبية والشيخ حسن المرصفي المتوفى عام 1890، من مستوى التعريف البسيط والتلمس العفوي، وانتقل منذ بدايات القرن العشرين إلى مستوى التعريف المدروس المركب بعناية ودراية مقارنةً بما سبق. وعلى هذا المنوال تنتظم جهود كل من عبد الغني العريسي (1889-1916) وأقرانه، ونديم البيطار (1924-2014)، مرورًا بساطع الحصري (1880-1968)، وزكي الأرسوزي (1899-1968)، وليس انتهاء بمنظري الحقبة الناصرية وحزب البعث، وغيرهم (ص 270-306).

أما في ما يتعلق بالتصور الإقليمي لمفهوم الأمة، فقد بدأ تاريخيًا مع المعلم بطرس البستاني (1819-1883)، وإن ظل أقرب ما يكون إلى البساطة والتجربة المباشرة منه إلى التعقيد والبحث المتعدد الجوانب؛ كما هو ملاحظ في فكر أنطون سعادة (1904-1949)، وجمال حمدان (1982-1993) لاحقًا بصفة خاصة. والأمر نفسه يكاد ينطبق بدوره على التصورات السياسية للمفهوم، التي تنوعت ما بين بسيط، ومتطور، ودستوري، وإن كان شكله التنظيري لم يتسع بعدُ ولم يتنوع بقدر ما هو ملحوظ في تطور الأشكال التنظيرية الأخرى للتصور اللغوي ونظيره الإقليمي.

من ناحية أخرى، لا تتناسب أقسام الكتاب وفصوله لجهة الحجم مقارنةً بين بعضها وبعضها الآخر. فالقسم الرابع والأخير الذي يتناول «التصورات السياسية» (ص 401-478؛ بواقع 77 صفحة) يُعد أقل الأقسام حجمًا، على الرغم من أهمية «المرجعية السياسية» في تشكل مفهوم الأمة في سياق الفكر العربي الحديث والمعاصر، مقارنةً بالقسم الأول الذي يتناول «التصورات الدينية»، والذي يتضمن فصولًا ثلاثة ويُعد أكبر

الأقسام حجمًا (ص 21-184؛ بواقع 163 صفحة)، وهو أمر له ما يبرره تمامًا بالنظر إلى «مركزية الأفكار الدينية» في تشكل مفهوم الأمة في الفكر الإسلامي، الذي يجعل «من رابطة العقيدة الدينية، وبالتحديد الإسلام، المقوِّم الجوهري للأمة» (ص 19).

أما القسم الثاني من الكتاب، الذي يتناول «التصورات اللغوية»، متضمنًا فصولًا أربعة (ص 189-306؛ بواقع 117 صفحة)، فيُعد أوسطها حجمًا، وكان من الأولى أن يحل محل القسم الأول لجهة الترتيب في الكتاب. أخيرًا، يعد القسم الثالث، وهو يتناول «التصورات الإقليمية»، متضمنًا فصولًا ثلاثة (ص 309-397؛ بواقع 88 صفحة)، من أصغر الأقسام حجمًا؛ وذلك يتناسب مع طبيعة موضوعه. ولعل عدم التناسب الكمي يعود في جوهره إلى تداخل التصورات اللغوية والدينية والسياسية في تشكيل مفهوم الأمة، وهو أمرٌ يصعب معه فصل بعضها عن بعضها الآخر.

التصورات الدينية في سياق الفكر المعاصر

يُعد التصور الديني للأمة من أبرز التصورات السائدة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. وقد انطلق هذا الاتجاه في الأساس من تصور نموذجي مركب للأمة الإسلامية. وبحسب المؤلف، ثمة أصناف، أو بالأحرى مسالك ثلاثة للتصورات الدينية للأمة، هي:

1. المسلك التوفيقي: يهدف إلى إحياء قدر معين من الوحدة بين المسلمين؛ نظرًا إلى تعذر الوحدة الشاملة. وقد استعرض المؤلف تصورات كل من خير الدين التونسي (1810-1889)، وجمال الدين الأفغاني (1839-1897)، ومحمد عبده (1849-1905)، وعبد الرحمن الكواكبي (1854-1902)، ومحمد رشيد رضا (1865-1935)، وعبد الحميد بن باديس (1889-1940)، بوصفهم ممثلين لهذا المسلك.

2. المسلك الراديكالي المثالي: يتغيًّا بعث الوحدة الإسلامية الشاملة، مع التركيز على الوحدة السياسية. ومن أبرز منظري هذا المسلك حسن البنا (1906-1949)، وعبد القادر عودة (1906-1954)، وسيد قطب (1906-1966).

3. المسلك الواقعي النقدي: يؤمن بتخطي الواقع التاريخي طورَ الوحدات الدينية الشاملة وطورَ تركُّز الدولة على الدين، ويترك المجال مفتوحًا أمام أشكال جديدة من الاتحاد الديني. وعلى رأس منظري هذا المسلك علي عبد الرازق (1888-1966)، وخالد محمد خالد (1920-1996)، وطه حسين (1889-1973)، ومحمد النويهي (1916-1980).

على أن اللافت للنظر، ضمن هذا الإطار، هو غياب تصورات كل من شبلي شميل (1850-1917)، وفرح أنطون (1874-1922)، وسلامة موسى (1887-1958)، ومثقفي الشوام بصفة عامة، الذين أولوا مسألة الأمة حيزًا واسعًا من اهتماماتهم؛ خاصة ما يتعلق بسجالات فرح أنطون مع الإمام محمد عبده حول طبيعة السلطة الدينية وعلائقها بنظيرتها المدنية، ومركزية «مرجعية الأمة» في أمور السياسة والحكم والشرعية.

من جهة أخرى، يبدو التصور الديني التوفيقي للأمة أقل تعقيدًا من التصور الديني السياسي، والسبب في ذلك أنه يترك مشكلة الوحدة السياسية ذات الإسناد الديني خارجة عن نطاق

المشكلات التي يراها في قوام الأمة، وإن ظل أكثر تعقيدًا - في الوقت نفسه - من التصور الديني اللاسياسي لها؛ نظرًا إلى كونه لا يحسم مثله قضية استقلال «الدولة القومية» عن «الرابطة الدينية» والشريعة الإسلامية (ص 480). فمن محاولة خير الدين التونسي، الهادفة إلى تدارك التخلف الإسلامي في ميادين التمدن، إلى محاولة عبد الحميد بن باديس الهادفة إلى التوفيق بين خدمة الدين وخدمة الوطن، مرورًا بمحاولات زعماء الفكر الإصلاحي السلفي، وفي مقدمتهم جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد رشيد رضا (ص 22-97)، عرف التصور الديني التوفيقي للأمة أشكالًا عدة تتفرع من مطلب الوحدة، وتتباين في الموقف من الخلافة والسياسة، وكذلك في التعامل مع القومية الحديثة. لذلك كله، تبدو محاولاتهم، بالنسبة إلى سياق عصرهم، جريئة ولكنها ملتوية، ذات طموح غير أنها متحفظة في الوقت عينه، واضحة ولكن مرتبكة في آن معًا، وإن بدا واضحًا أنّ ثمة تناميًا داخليًا يخترق حركة تواصلها.

والواقع أننا إذا أمعنّا النظر في نوعية هذه الحركة التنظيرية المتنامية حول فكرة الأمة، فسوف نجد اختلافًا كبيرًا في ما بين أنواعها ومجاريها. ففي الوقت الذي يبني فيه التصور الديني التوفيقي تنظيراته على مبادئ دينية عامة، وعلى اعتبارات عملية مرتبطة بمبدأ الضرورات التي تبيح المحظورات، يبقى هذا التنظير مشتملًا على خليط من فكر عقائدي منفتح وفكر عملي براغماتي. ونتيجة لذلك، يُعد هذا المسلك من أغنى أصناف التصورات الدينية للأمة وأشدها تأثيرًا في الحياة العملية. فبحكم تركيبته هذه، أصبح بمنزلة المجال المفتوح لتجدد أشكال التسوية بين مطلب «التوحيد الديني» من جهة، ومطلب التعامل مع واقع المجتمعات العصرية القائمة على «المبدأ القومي العلماني» من جهة أخرى. وما دام منطق التسوية المتجدِّدة عبارة عن خليط من منطق تبشيري ومنطق ذرائعي، ونظرًا إلى كونه لا يرضي العقول التي تُفضِّل الحلول القاطعة، فقد نما على جانبيه تياران متناقضان تمامًا يسعى أحدهما إلى التخلص من كل مساومة محتملة أو ممكنة مع واقع المجتمعات العصرية المعلمنة، في حين يسعى ثانيهما إلى دفع المساومة قُدمًا مع هذه المجتمعات بأقصى درجة ممكنة.

وهكذا جاء التنظير للأمة في الفكر الديني السياسي مبنيًا على نوع من تقديم مطلق لواجب مُستعادٍ ونوع من احتقار مطلق لواقع مُعادٍ. ومن ثم، تبدو المعالم الرئيسة لبنية التصور الديني السياسي للأمة في فكر «جماعة الإخوان المسلمين» بصفة خاصة ممثلةً في التركيز على الواجب الديني، والطرح المثالي لوحدة الأمة كمقوم جوهري للأمة، واستعادة مدهشة لعلاقة أمة الإسلام بالجاهلية (ص 143)، في حين جاء التنظير في الفكر الديني اللاسياسي أقرب ما يكون إلى منطق التفسير التاريخي المتسم بالواقعية العلمية والتقدمية. ولعل ذلك ما جعله يرتاح إلى الالتزام القومي أو الوطني، كما تطرحه التصورات اللغوية والإقليمية للأمة، بأكثر مما يرتاح إليها التصور الديني التوفيقي (ص 480).

التصورات اللغوية والإقليمية

سرعان ما تزايد تأثير التصورات غير الدينية بتزايد التنظير العلمي فيها، وهو ما يبدو واضحًا جدًا من خلال كتابات ساطع الحصري، ونديم البيطار،

وغيرهما. ففي حين أضاف الحصري إلى الفكر القومي العربي، الذي كان شائعًا حتى الحرب العالمية الثانية، منهج المقارنة التاريخية المنفتحة على تجارب التكوين والتحرر القومية في العالم الحديث، لا سيما بعد الثورة الفرنسية، أضاف البيطار إلى الفكر القومي نفسه منهج المقارنة السوسيولوجية المبنية على الفكرة القائلة إن العقل العلمي الحق هو العقل الذي يتوصل إلى كشف قوانين الظاهرات الاجتماعية - التاريخية، ومن بينها، بطبيعة الحال، الظاهرة القومية الوحدوية (ص 481).

وما دامت القوانين الاجتماعية التاريخية عبارة عن قوانين انتظامية احتمالية بطبيعتها، وليست قوانين سببية مطلقة، وما دامت قوانين التجارب القومية الوحدوية عبارة عن قوانين سياسية في الجوهر، وليست قوانين ثقافية، فإن التنظير اللغوي الثقافي لوحدة الأمة - كما طرحه الحصري - يصبح على هذا الأساس أقرب إلى منطق «التسوية» منه إلى منطق «الثورة»؛ ومن ثم تصبح الاستعانة بالعلوم الاجتماعية التاريخية متيسرة للتصورات السياسية الإقليمية بقدر تيسرها للتصور اللغوي السياسي للأمة، إن لم يكن أكثر. ومع ذلك، مارس هذا المفكر، بفضل نشاطه الدؤوب في الإدارة والكتابة، تأثيرًا كبيرًا في جيلين من أجيال أقطار المشرق العربي، لكنه لم يستطع إقناع جميع مفكري القومية العربية بمنهجه الوضعي، الأميل إلى السكون، ونزعته الثقافية التربوية، المقللة من شأن عامل «الدولة» في تكوين «الأمة» (ص 249).

وفي الحصيلة، يدل تطور التنظير في تاريخ التصور الإقليمي للأمة على اتساع استخدام العلوم الاجتماعية، انطلاقًا من علم الجغرافيا الطبيعية والبشرية، فضلًا عن كونه قد منح نتائج مهمة في تآليف كل من أنطون سعادة (1904-1949)، وجمال حمدان بصفة خاصة، توازي - على الأقل من الناحية النظرية - النتائج التي وفرها استخدام هذه العلوم لمصلحة التصورات اللغوية ولمصلحة التصورات السياسية للأمة. ومن ثم، يكشف هذا الترابط عن سمة أخرى من سمات تصورات الأمة في الفكر العربي المعاصر؛ ألا وهي سمة الحضور الفاعل - إن لم نقل الطاغي - لعامل «الدولة» في جميع التصورات السابقة.

وعلى الرغم من بديهة أنْ تشهدَ التصورات السياسية هذا الحضور في أقوى أشكاله - نظرًا إلى كونها تجعل من عامل «الدولة» المقوم الأساسي الأول لكيان الأمة - فإنها لم تنفرد تمامًا بهذه الميزة عن باقي التصورات الأخرى؛ إذ اعترف التصور اللغوي السياسي - كما عبر عنه الفكر القومي لحزب البعث وجمال عبد الناصر ونديم البيطار - لعامل وحدة الدولة بدور رئيس في تشكيل الأمة. فالدولة - بحسب هذا التصور - لا تأتي بعد الأمة؛ لا من حيث الكيان، ولا من حيث التكوين، بل هي عامل رئيس من عوامل تكوين الأمة، إن لم تكن العامل الرئيس بامتياز (ص269). وبالمثل، ينحو التصور الديني السياسي للأمة في فكر كل من حسن البنا، وسيد قطب، وعبد القادر عودة، نحو تبني الأطروحة القائلة إن الوحدة السياسية؛ أي عامل الدولة الواحدة والحكم الواحد، شرط واجب وأساسي لتحقيق كيان الأمة الواحدة، وإنه من دون تحققه ليس ثمة إمكانية فعلية لوجود الأمة التي تحول شعار «كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة» إلى حقيقة سياسية تتخذ شكل دولة اتحادية عظمى (ص 142).

ليس هذا فحسب، بل إن التصور الإقليمي المتحدي - كما طرحه أنطون سعادة - يتلاقى هو الآخر مع التصور الإقليمي التكاملي - كما صاغه جمال حمدان - حول الدور الحاسم الذي تؤديه «وحدة الدولة» في تشكيل «الوحدة القومية التامة». فالمقولة الأساسية في فكره هي مقولة «الشخصية الإقليمية» التي يفسر بها حمدان «شخصية مصر»، ويدعو في ضوئها إلى فهم بنية العالم العربي، مستلهمًا نماذج عدة ظهرت في الفكر الجغرافي في إنكلترا وفرنسا (ص 379-380). أما التصورات الأخرى التي لم تنظر إلى «الدولة» كعنصر من عناصر مفهوم الأمة، فقد ظل هاجسها الأول ممثلًا في كيفية التوفيق بين ماهية الأمة التي لا تنطوي على عامل الدولة الواحدة من ناحية، ووجود الأمة الذي لا يبلغ حد الاكتمال إلا بواسطة هذا العامل من ناحية أخرى.

في المقابل، اتجه التصور الديني اللاسياسي اتجاهًا مضادًا لسائر التصورات السابقة، معارضًا الجمع بين الطموح إلى «الوحدة الدينية» من جهة، وهاجس «الوحدة السياسية» من جهة أخرى، وإن كانت معارضته هذه ليست بدعًا في تاريخ التصورات العربية المعاصرة لمفهوم الأمة؛ وإنما تكاد تكون قاسمًا مشتركًا يرد ضمن تضاعيف مختلف التصورات الأخرى.

أدلجة الأمة وانعكاساتها

نحن، إذًا، أمام تصورات أيديولوجية مشروطة بظروف وصراعات اجتماعية معينة، ومشروطة كذلك بنمط خاص من الجدل والمناقشة؛ لذا ينبغي التمييز بين ضربين من الجدل في ما بينهما:

• الجدل الذي يكون بين نوع ونوع، والذي ظل بمنزلة المحرك الدائم؛ بحيث يبدو ويختفي، يقوى ويضعف، رهنًا لحسابات علاقات القوى المتصارعة على ساحة الأحداث.

• الجدل الذي يتم بين صنف وصنف من ضمن النوع الواحد، والذي بينما كان قويًا في نطاق «التصور الديني والتصور اللغوي»، ظل ضعيفًا في نطاق «التصور الإقليمي والتصور السياسي» (ص 483)، بل إنه اتخذ شكلًا حادًا حينًا، كما في العلاقات في ما بين التصور الديني السياسي ونظيره اللاسياسي، وشكلا هادئًا حينًا آخر، كما في العلاقات في ما بين التصور اللغوي والتاريخ، والتصور اللغوي العنصري والتصور اللغوي السياسي.

وفي السياق ذاته، واجه التصور اللغوي للأمة كلًا من التصور الديني والتصور الإقليمي والتصور السياسي، وحاول أن يردّ على حجج كل تصور، وأن يستوعبها من ضمن استراتيجية العمل من أجل تثبيت الانتماء القومي اللغوي. لذا، تعددت المذاهب والمواقف حول موضوع العلاقة بين الأمة والدين؛ أي بين الهوية العربية والإسلام، وكذلك في موضوع العلاقة بين العروبة الشاملة والانتماءات الإقليمية أو القُطرية (ص 483-484).

ولم تكن المناقشات بين التصور الإقليمي والتصورات الأخرى أقل احتدامًا، مع التأكيد على اختلاف اتجاهاتها في سورية عما كانت عليه في مصر؛ تبعًا للفوارق الطبيعية بين البلدين، من حيث التكوين السكاني والمعطيات المذهبية الدينية والتاريخ السياسي، وغير ذلك. ونتيجة لذلك، تشعبت المناقشة بين التصور الإقليمي للأمة والتصورات المعارضة لها شعبتين، وأنتجت بالمثل موقفين متباينين من قضية الدولة القائمة، ومن قضية العلاقة بين الدين والأمة والدولة.

عبد الحكيم شباط | Abdul-Hakim Shubat*

مراجعة كتاب فلسفة ابن باجة وأثرها لجورج زيناتي

Book Review: *The Philosophy of Avempace and its Impact* by George Zinati

عنوان الكتاب:	فلسفة ابن باجة وأثرها.
الكاتب:	جورج زيناتي.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2019.
عدد الصفحات:	132 صفحة.

* باحث سوري، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هومبولت في برلين، متخصص في سوسيولوجيا ماكس فيبر، وفي الفلسفة الإسلامية، والفلسفة المعاصرة.

A Syrian researcher, he holds a PhD in philosophy from the Humboldt University in Berlin, specializing in the Sociology of Max Weber, Islamic philosophy and contemporary philosophy.

«أَيَّتُهَا الوحدةُ المغبطةُ، أَيَّتُهَا الغبطةُ الوحيدةُ» (ص 8). بهذه المقولة ذات الدلالة العميقة، في تجربة ابن باجة الإنسانية والفلسفية يمهِّد جورج زيناتي لكتابه القيِّم: **فلسفة ابن باجة وأثرها**، والذي يمكن اعتباره أحد أهم المباحث في الثقافة العربية المعاصرة، حول فلسفة ابن باجة، إن لم يكن من زوايا متعددة، المبحث الأهم. و كان هذا الكتاب قد صدر أولًا باللغة الفرنسية في عام 1979، ثم باللغة العربية عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة ترجمان، في عام 2019، وقد جاء الكتاب في سبعة فصول ومقدمة وخاتمة.

يُفصح المؤلف منذ السطور الأولى عن غايته العلمية من هذا العمل، قائلًا إنها محاولة إعادة بناء نقدية لتجربة ابن باجة الشخصية، والمهنية، والفلسفية، وتحديد تموضعه في تاريخ الفلسفة الإنسانية والعربية، وفق رؤية تحليلية تتبع المَسارب الفكرية السابقة عليه، والتي ساهمت في تكوين وعيه المعرفي والفلسفي، ثمّ تتلمس الأثر البالغ الذي تركه في مَن جاء من بعده؛ سواء في أوروبا أو في الشرق، ثمّ كيفية الإفادة منه في ثقافتنا المعاصرة.

إنّ الإجابة عن هذه الإشكاليات ليست بالأمر اليسير، والقارئ يدرك هذا منذ الفصل الأول، حيث إنّ التركة المعرفية للفيلسوف ابن باجة، تعرّضت غالبًا للتلف أو الضياع أو الإساءة المتعمدة، والذي نجا منها بقي مِزقًا هنا أو هناك، تحتضنه أرشفة المكتبات الخاصة والعامة، وتتناقله الأيدي بين اهتمام وإغفال، ومن ثمّة يدرك القارئ جسامة المهمة الفكرية البحثية التي اضطلع بها المؤلف، وعِظم الجهد المبذول لإنجاز كتابه. وهذا يتضح منذ الفصل الأول الذي يتناول فيه المفكّر زيناتي حياة ابن باجة ومؤلفاته، فالصورة النمطية التي وصلت إلينا من خلال عدّة طرق أشهرها عن ابن طفيل تُوحي بأنّ حياة ابن باجة كانت قصيرة، وبأنّ مشروعه الفلسفيّ غير مكتمل بسبب وفاته في ريعان شبابه، ولكن زيناتي يحاول دحض هذه الفرضية، ويبرهن على أنّ ابن باجة عاش حياة طويلة، وخاض تجارب متنوعة، وتقلّد منصب الوزارة أعوامًا عديدة، وعلى أنّ أفكاره الفلسفية وصلت إلى مبتغاها الذي أراده لها. يعرض الباحث في دحضه لتلك النظرية أدلة متعددة، ويقارن بين شهادات ووقائع تاريخية، عائدًا إلى أبي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل (1110-1185)، وأبي الحسن علي بن الإمام (1274-1349)، والفتح بن محمد بن عبيد الله بن خاقان (1087-1134)، وهي شهادات استجمعها جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (1172-1248)، وأبو العباس أحمد بن محمد المقري (1578-1631)، ولسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب (1313-1374) وغيرهم. ويتمثل الإسهام الذي يقدمه الباحث بأنه يعيد النظر نقديًا في هذه الشهادات ويطرح أبعادًا جديدة في تناولها، منها مدى تأثرها بعلاقة أصحابها بابن باجة؛ فعمل الباحث هنا يشبه عمل علماء الحديث من حيث إخضاع الرواية للجرح والتعديل لترجح صدقيتها أو يشكك فيها.

كما أنّه يضع أمام القارئ من كلام ابن باجة نفسه، ما يثبت أنّ العمر قد امتد به، وأنه قد أُنسِئ له في الأجل، ونعني هنا ما اقتبسه الباحث من مقدمة «رسالة الوداع»، حيث يقول ابن باجة: «قد تقدمت فسلكت من العمر القدر الذي بين سني وسنك» (ص 20). والاقتباس في سياقه له دلالة ترجّح فرضية الباحث، ومن المؤسف أنّ القرائن تثبت

موته مسمومًا. والأمر نفسه يشمل مؤلفاته، فإذا امتد به العمر، فلا بد أنّ مفكرًا، وشاعرًا، وموسيقيًا، وطبيبًا، في مثل مكانته، قد وضع مؤلفات كثيرة، ولكن كما أنّ حياته الطويلة لم يصلنا عنها غير النزر القليل، فإنّ القائمة الطويلة التي يوردها أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة (1203-1270) حول مؤلفات ابن باجة لم يصلنا منها غير أقل القليل. وفي سبيل الإحاطة بهذه المؤلفات نجد أنّ الباحث يبذل جهودًا كبيرة في التنقيب عن مصادر بحثه، بين أسفار ومراسلات من باريس إلى برلين، إلى مدريد، إلى لندن، وربما بولندا، وكذلك يدقق في مخطوطة طشقند، إلى جانب المكتبات العربية، والدراسات السابقة في الباب نفسه. وبالفعل، قمنا بمراجعة المكتبة البروسية أو الوطنية في برلين، وقد وصلنا إلى النتائج نفسها التي دوّنها الباحث، حول بعض المخطوطات التي رُحّلت إلى بولندا إبان الحرب العالمية الثانية، ولم يزل مصيرها حتى اليوم طيّ الكتمان.

ثمّ إنّ الباحث يعالج في الفصل الثاني من مؤلفه التصورات الميتافيزيقية لدى ابن باجة؛ فعلى غرار فلاسفة اليونان، درج فلاسفة العرب والمسلمين على إفراد مساحة وافية من مؤلفاتهم لهذا الموضوع، وهنا نقرأ شروحاتٍ وافيةً لمفهوم ابن باجة لـ «الميتافيزيقا»، وكذلك لـ «الإنسان» وعلاقته الجدلية بـ «الروح»، و«العقل الفعّال»، و«العقل المستفاد». وأشكال الاتصال «النفسي»، و«المعرفيّ»، و«المنطقيّ» ما بين «العقل الإنسانيّ الفرديّ»، و«العقل الفعّال». وتكرّس «الميتافيزيقا» هنا بوصفها الهدف الأنبل للإنسان، وهي أُسُّ العلوم جميعًا وغايتها، وعنها يصدرُ أشرف العلوم؛ «العلم الإلهيّ» الذي غايته معرفة الله، والوصول إليه، واللقاء به أو ما يسميه «اللقاء الإلهيّ»، والسبيل إلى هذا المقصد الأسمى يمر عبر إدراكنا «كنهنا» الإنسانيّ وغايتنا، ومن هنا تبرز أهمية الفلسفة الأخلاقية لدى ابن باجة من خلال علاقة «الإنسان المتوحّد» بالآخرين في إطار التفاعل الحياتي والاجتماعي، ومن خلال الحاجات النابعة من طبيعتَيه «الهيولانية» و«الحيوانية». وهي السبيل إلى بلوغه مرتبة «السعادة» من جهة معادلة الأخيرة لمرتبة «الخلود»، أي «خلود النفس» الفردية، و«وحدة النفوس» الخالدة. وفي هذا المبحث يشير المؤلف إلى دور ابن باجة في إبراز مفهومَي «العامة» و«الخاصة»، من حيث تفرّد النخبة في بلوغ الخلاص من خلال العلم ومعرفة الغايات النهائية للوجود، وعدم التناقض ما بين الفلسفة الجامعة للعلوم والدين، فيكمّل الواحد منهما الآخر ويلتقي معه في غايته القصوى. ولعلّنا نستدرك على المؤلف ونذكّر بأنّ قضية العوام والخواص كانت مطروحةً بكثافة في القرن الخامس للهجرة، لدى الغزالي، ولعله أول من جعلها قضية مركزية، على النحو الذي وجد فيها مبررًا لوضع مؤلفه **إلجام العوام عن علم الكلام**، وكأنّه جعل البحث في الإلهيات شأنًا للخاصة من دون العامة، وإن كان ثمّة من إسهام حقيقي لابن باجة، فإنّما يتمثل في تطويره مفهوم «المُتوحّد»؛ ذلك الحكيم الذي يُكرّس حياته للاتصال بـ «العقل المحض»، ولكن لعلّ المرء - أيضًا - يزعم أنّ مفهوم «المتوحد» كذلك هو - على نحوٍ ما - محاكاة لتجربة أو فرضية الغزالي حول مفهوم الصوفيّ الذي يحاول في عزلته أن يتصل بالمدارج العلويّة، إلا أن ابن باجة ينقلُ هذه التجربة من المستوى الروحي - الصوفي إلى المستوى العقلي - الفلسفي، فلا شكّ في أنّ كتاب **إحياء علوم الدين** بمجلداته الأربعة أو

الخمسة الضخمة - بحسب الطبعة - إنما كان يكرس مفهوم العزلة الصوفية كطريق للاتصال الروحي الفردي، بالروح العليا الكلية أو الله، عبر التجربة الصوفية، وجعلها السبيل لحصول المعرفة الحقيقية. ونحن نزعم أنّ ما نجده لدى ابن باجة إنما هو محاكاة لهذه التجربة - كما ذكرنا - ولكنها تنقل مستوى الاتصال في تكريس العزلة من المستوى الروحي إلى المستوى العقلي أو الاتصال بـ «العقل المحض». وهنا تثار قضية «وحدة النفوس»، وبالفعل - كما يشير المؤلف - هي قضية إشكالية جدًّا، وكان لها صدًى واسع في الفلسفة المسيحية الوسيطة، ومن نتائجها تلك الصورة القبيحة والمشهورة التي تجعل أبا الوليد محمد بن رشد يزحف بين قدمي القديس توما الإكويني، ولكنها ليست المرة الأولى التي يتنكر فيها التلميذ لأستاذه، فتاريخ الغرب حافل بمثل هذا، منذ أن تنكّرت أوروبا لأصولها المرجعية في الثقافة العربية الإسلامية لتقفز فوقها، وتزعم أن مرجعيتها مباشرة بالثقافتين اليونانية والرومانية، وكأنّها حالة إعجازية خاصة تخرق سُنن تتابع المدنية البشرية.

في الفصل الثالث من الكتاب، يُعالج المؤلف موضوع «الإنسان تحت نظام التدبير الجسدي»، وهو خضوع الإنسان عامة لقيود الجسد ومتطلباته، في حين يتفرّد الخواص من الحكماء المتوحدين، من خلال التمرد على هذه الصورة الجسدية، بطهرية متعالية على الشهوات؛ لبلوغ مراتب الفضيلة عبر النظر العقلي الخالص. وفي هذا السبيل يُجري ابن باجة في مطلع «تدبير المتوحد» تمييزًا بين أنواع الفعل الإنساني، بين تلك الإرادية منها، واللاإرادية، والتي يتفق في بعضها مع سلوك الجماد أو الحيوان، وبين تلك التي لها غاية عقلية، على نحو يشبه ذلك التمييز الذي نجده لاحقًا لدى ماكس فيبر لأنواع الفعل الإنساني والاجتماعي في بداية كتابه **المقولات السوسيولوجية الأساسية**. ويكون الحكيم في هذا الشأن خاضعًا لحاجات الجسد مثل بقية البشر، ولكنه يتميز باستعمال تمام الصحة الجسدية وسيلةً لبلوغ غاية أسمى وأشرف، مُستعينًا بعزلته وتفرّده عن بقية العوام، وتصبح العزلة مقولة فلسفية على النحو الذي يلمسه المرء في وجودية كيركيغارد المؤمنة، من حيث إنّ «الفيلسوف متوحّد لأنه يعي أنه الاستثنائي بامتياز» (ص 64).

ننتقل في الفصل الرابع إلى «الإنسان تحت نظام التدبير الروحي»، وهنا يتحدث ابن باجة عن ثلاث مراتب لـ «الروح المتجسدة» أي المرتبطة بالأمور الحسية. وهذه المراتب، هي: «الحسّ المشترك»، و«الخيال»، و«الذاكرة». والإنسان الفاضل **لا ينشد** من سلوكياته المتعة الحسية، بل بلوغ الكمال النفسي؛ لذلك يقابل هذه المراتب الثلاث لـ «النفس النزوعية» ثلاثة سلوكيات أخلاقية تقوده إلى التمام النفسي، هي «الصنم الحاصل في الحس المشترك، هو الأكثر مادية للصور الروحانية»، و«الرسم الموجود في القوة المتخيلة»، و«المعنى الموجود في الذاكرة». في المرتبة الأولى يتمثل الإنسان «الأرعن» الذي يجعل همه قائمًا في الملبس والمأكل والمسكن، فهو أقرب في حياته إلى البهائم. أما المرتبة الثانية، فتكون فيها السلوكيات التي تعمد إلى إثارة الآخر، أو التي يقصد منها الاستمتاع البريء بالأمور المبهجة نفسيًا، وصولًا إلى الفضائل الفكرية، في حين تتمثل المرتبة الثالثة بالأحداث المميزة التي تترك انطباعًا في الذاكرة الجمعية، وتنتقل من جيل إلى آخر. وفي هذا السياق يُحصي ابن باجة على المتصوفة بعض ما وقعوا فيه من أخطاء على المستويَين «النفسي»،

و«الأنطولوجي»، كما أنه يُؤاخِذ الغزالي في كتابه **المنقذ من الضلال**، بجعله اللذة مَقصدًا من التجربة الروحية، بدلًا من أن تكون شيئًا ثانويًا يتحصّل «عرَضًا مع العلم». ويستدرك المؤلف على ابن باجة ليوضح أنّ اعتراضه على الغزالي لم يكن إلا سوء فهم لمقاصد الرجل، فهو لم يجعل من اللذة غايته التي إليها يسعى، بل إن التجربة الصوفية الروحية أبعد منالًا من أن تحيطها التجربة العقلية أو الإمكانية التفسيرية.

وهكذا نصل في الفصل الخامس إلى «الإنسان تحت نظام التدبير العقلي»، وهي الدرجة التي يتجاوز فيها الحكيم أو المتوحّد المعوقات الحسية والنفسية، ويصبح مُهيأً لخوض التجربة العقلية، وهنا يتناول أربع مسائل تهم من يعيش في كنف هذا النظام العقلي؛ الأولى تتعلق بـ«حالته النفسية»، حيث تنصبُّ اهتماماته على الأمور العقلية مبتعدًا عن الأهواء والأمزجة النفسية، ومتحررًا من مشاعر البؤس والشقاء، ويصل إلى ما يمكن تسميته مرحلة «السلام الداخلي» بحسب المصطلح البوذيّ. أما المسألة الثانية، فهي تفرُّد المتوحّد الحكيم بنزوعه إلى «الرأي الصواب»، لما يتمتع به من خصال عقلية ونفسية تؤهله لهذا من دون غيره، كما أنه بذلك ينزع إلى التوحّد أو العيش لذاته من غير أنانية، فهو بهذا مثل «النوابت» بتفرّدها عن غيرها من الزرع. وأما المسألة الثالثة، فهي مقاربة فعل المتوحّد من «الفعل الإلهي»، عبر الاتصال بـ«العقل الفعّال»، وحيازته «العقل المستفاد» بواسطة العلم النظري. وأما المسألة الرابعة، فهي متعلقة بحياة المتوحّد، في ظل «الخير المحض المطلق»، وذلك بتجاوزه «الحسية الفانية»، ليتحرر من الموت المعنوي، ببلوغه السعادة القصوى، عبر «خلود النفس»، واتصاله بـ«العقل الكلي المحض»، ومن خلال «وحدة النفوس» الأبدية. فهو بذلك قد فقه الطبيعة، والكون، وتحرر من ربقة المادة، ليحيا في نعيم دائم من السعادة التي لا يُعطِّلها شيء.

وبهذا نصل إلى الفصل السادس، وفيه يناقش الباحث «الفلسفة السياسية» لدى ابن باجة، حيث نجده لا يُظهر اهتمامًا كبيرًا بمدن الفارابي الأربع، ويمر عليها على نحو عابر، ويتحدث عن «المدينة الفاضلة الإمامية»، مدركًا بخبرته السياسية العملية والطويلة أن اجتماع كلّ تلك الصفات الفاضلة التي يريدها الفارابي في رجل واحد أمرٌ شبه مستحيل؛ لذلك هي لديه أشبه بالقيادة الجماعية، ويمثل «النوابت» أساس كل فلسفة، ولا ينتظر منهم أن يضطلعوا بمهمة إصلاحية في مجتمعهم، ولا أن تشاد المدينة الفاضلة على النحو الذي أراده الفارابي؛ فيمكن القول إن الفلسفة السياسية لدى ابن باجة ليست عمومية التوجه، بمشروع إصلاحي مجتمعي أو هَمّ دعوي أخلاقي عمومي، بل هي سياسة نوعية تتوجه إلى الفرد أو النخب الثقافية بوصفها حالة متميزة، وخاصة بين المجموع، فـ«النوابت» هم بهذا المعنى أشبه بمفهوم «الإليتة» Elite أو «النخبة الفكرية العليا» في المجتمع التي تشكل إلى حدٍ بعيد طبقة خاصة، وضمن هذه الطبقة ذاتها يُشكّل كلّ فرد حالة شبه منعزلة أو منغلقة على ذاتها، ويكون همّه الأوحد أن تأخذ الفلسفة وعلومها دور الصدارة في محيطه. ويعلق زيناتي بأنّ هذا النزوع إلى الاهتمام الفلسفي بالفرد لدى ابن باجة، سيكون لاحقًا ملموسًا على نحوٍ معاكس في سوسيولوجية عبد الرحمن بن خلدون من حيث اهتمامه بدراسة القوى الجمعية كالعصبيات العرقية أو الدينية، وأثرها في إحداث التحولات الاجتماعية الكبرى في المجتمعات.

ويقارن الباحث تصوّر ابن باجة لـ«المتوحّد» ببعض الطروحات في السياق الفلسفي والأدبي الغربي؛ كمفهوم «السُّوبرمان» لدى نيتشه، أو الفارس الأسطوري المنقذ لدى سرفانتس، أو التشابه مع عنوان كتاب روسو **أحلام يقظة لمتجول متوحّد**، وغيره، ويبين خطأ الاستعجال في تلك المقارنات المتسرعة؛ إذ إنّ مفهوم ابن باجة له تفرّده وخصوصيته مقارنةً بتلك الطروحات جميعًا.

نصل إلى الفصل السابع (الأخير)، حيث يُناقش الباحث الأثر الذي تركته فلسفة ابن باجة في مَن جاء بعده، سواء من فلاسفة العرب، مثل ابن طفيل، وابن رشد، وموسى بن ميمون أو فلاسفة الغرب، مثل إكهارت، وسبينوزا وغيرهما. ويرى المؤلف، أن ابن طفيل، وإن أراد من حيث المبدأ استكمال المشروع الفلسفي لابن باجة فإنه أساء إليه من حيث لا يعلم، عبر مزاعمه المتمثلة بعدم اكتمال فلسفة ابن باجة بسبب موته المبكر، ولمحاولته لَجْم المنزع العقلي لمقولاته الفلسفية. في حين كان ابن رشد أمينًا على أفكار ابن باجة، ودفع بها إلى الحدود القصوى. أما ابن ميمون، فيرى المؤلف أنه وضع كتابه **دلالة الحائرين** بوحي من تأثير أفكار ابن باجة. والأمر نفسه ينطبق على إكهارت وعظاته المكتوبة باللاتينية والألمانية، والتي تنزع إلى «التصوف العقلاني»، وكذلك فلسفة سبينوزا الأخلاقية، وغير ذلك.

يختم المؤلف كتابه بمجموعة من الملاحظات العامة حول فلسفة ابن باجة، من مثل تفرّده من بين فلاسفة العرب الذين سبقوه في تمرّده على سطوة مقولات أرسطو، ومخالفتها في تصوّره «نظرية المعرفة»، ومفهوم «الإنسان الاجتماعي»، وبهذا كان له الفضلُ في تحرير الفكر العربي، ودفعه لتشكيل طروحاته الفلسفية الخاصة، ويضاف إلى ذلك أنّ الفلاسفة في الثقافة العربية لم تكن تشغلهم قضية التوفيق بين الفلسفة والدين بقدر ما كان يعنيهم الانصراف إلى أبحاثهم بحرّية، بلا قيود من الرقيب، وتجنب بطش الحاكم، والحصول على حمايته. ويرى المؤلف أنّ من أهم إنجازات فلسفة ابن باجة تمهيده لمشروع ابن رشد الفلسفي والعلمي الذي يبدو، في تاريخ السياق العلمي الوضعي العربي، أشبه بلحظة ضائعة أو محاولة عقيمة لم يكتب لها التناسل، فمثّل ذلك انتكاسة حضارية هائلة رَجَحَت فيها كفة الميزان لصالح الثقافة الغربية التي أحسنت استثمار الإنجاز الحاصل في الفكر الفلسفي في دَفع تقدّم الأبحاث في العلوم الوضعية، فكان لها ما وصلت إليه اليوم من مدنية وتحضّر وهيمنة.

قدّم لنا زيناتي في كتابه هذا، جهدًا مكثفًا، ومساهمة مهمّة في سياقها الفكري، ومحاولة إعادة بناء نقدية وتقييمية شاملة لفلسفة ابن باجة، وهي جديرة بكل اهتمام وتفاعل نقديّ، تستدعي قراءته من جديد.

صدر حديثًا

علي عبد الرءوف

شعب وميدان ومدينة العمران والثورة والمجتمع

القصة الإنسانية والمعمارية والعمرانية لميدان التحرير

عندما بدأت التظاهرات تتدفق إلى ميدان التحرير في 25 كانون الثاني/يناير 2011، لم يكن أحد يملك القدرة على التوقع بأن تلك التظاهرات سوف تتحول إلى ثورة. شكّل «ميدان التحرير» الأكبر والأشهر في مصر فضاءً رحبًا يتّسع لجميع المصريين، حيث تمكن المتظاهرون من إحكام السيطرة عليه. هذا الفضاء العام المُهم في بنية العاصمة المصرية، هو القلب النابض لهذه الثورة ومحل ميلادها ومركزها، كما أنّه المحور الرئيس للقصّة المعمارية والعُمرانية التي يطرحها هذا الكتاب. من الملاحظ في معظم الكتابات التي تناولت الثورة المصرية أنها أولت التحليل السياسي والاجتماعي والاقتصادي المتعلق بالأسباب التي أدت إلى اندلاعها عناية أكبر؛ لذا، يأتي هذا الكتاب مختلفًا، إذ يتمحور حول تقديم القصة الإنسانية المكانية العمرانية المعمارية للميدان، يستشرف منها فهمًا جديدًا لمدينة القاهرة، وتفسيرًا مغايرًا لعلاقة المجتمع - أو الشعب المصري - بالميدان، ملقيًا الضوء على قدرة هذا الميدان المكانية في استيعاب الثوار، وتحوله من فضاء رسمي بارد إلى فضاء شعبي تملكه الجماعة الإنسانية.